

سلسلة أبحاث جامعية يُشرف على إصدارها الدكتور حامد طاهر

دَائِرَةُ عَيْتِ وَأَسْئَلِ الْمِيتَةِ

٧

- | | |
|-----------------------------|-----------------------------------|
| ١ . د . حسن الشافعي | * إعداد الداعية المفتي |
| ١ . د . يوسف إبراهيم | * المنهج الإسلامي في التنمية |
| ١ . د . حامد طاهر | * إحياء الفلسفة الإسلامية |
| ١ . د . علي الجنزوري | بين مصطفى عبد الرازق ومحمد اقبال |
| | * العلاقات الإسلامية البيزنطية |
| ١ . د . عبد الله عبد الرازق | * حركات التجديد الدينية |
| د . صلاح روائ | في غرب إفريقيا |
| ١ . د . محمد عبد المطلب | * محاولات التيسير في النحو العربي |
| د . حسن البنداري | * الثنائية في الفكر البلاغي |
| | * نظرية الأخذ النفي |
| | عند حازم القرطاجني |

يشترك في إصدار السلسلة :

١٠ د . محمد حماسة عبد اللطيف ١٠ د . محمد عبد الهادي سراج

د . رفعت الفرنسواني د . سلوى ناظم

د . حسن البنداري

المراسلات : ١ . د . حبيب طاهر — كلية دار العلوم — جامعة القاهرة
ج ٢٠٠٤ .

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم الجزء السابع

يصدر الجزء السابع من « دراسات عربية وإسلامية » ، وقد أصبحت للسلسلة تقاليداً شبيهة المستقرة . فالأبحاث تتوزع بانتظام على مجالات اللغة العربية وآدابها ، والعلوم الإسلامية وفروعها . وهي ملتزمة بالمنهج العلمي الحديث في البحث ، حيث يأتي كل موضوع تحت عنوان محدد ، ويتم توثيق كل فكرة منه ، والإحالة إلى أي نقل فيه ، مع الحرص الدائم على تناول أهم القضايا الحيوية في ثقافتنا العربية والإسلامية .

وقد تعددت البحوث العلمية في السلسلة ، وتنوعت مصادرها إلى حد كبير . ومازال القائمون عليها حريصين على أن تمثل هذه السلسلة العلمية كل الجامعات المصرية ، والعربية ، والإسلامية .. فإن ما يهم الباحثين الجادين في تلك الجامعات كلها إنما يدور في دوائر متداخلة ، ويصدر عن دوافع تكاد تكون واحدة .

والشاهد على ذلك أن في هذا العدد وحده أبحاثاً لدارسين من جامعة القاهرة ، وجامعة عين شمس ، وجامعة الأزهر ، وجامعة قطر ، وجامعة إسلام آباد الإسلامية ..

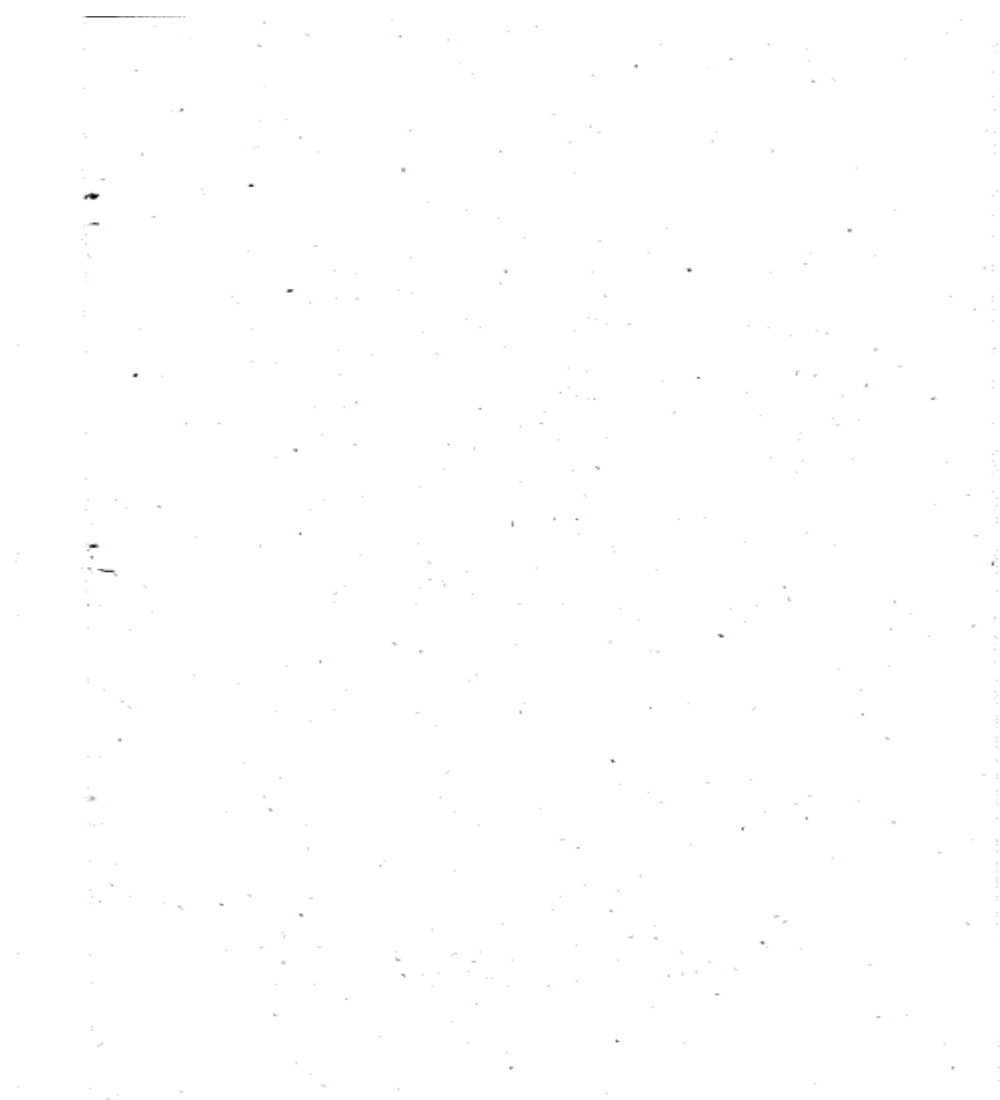
ومازالت السلسلة تدعو كافة الدارسين في كل الجامعات الأخرى ، ومراكز البحوث الملحقة بها أن يسهموا فيها ببحوثهم الجادة ، في مجالات اللغة العربية ، والثقافة الإسلامية .

ندعو الله تعالى أن يجعل هذا العمل خالماً لوجهه الكريم ، وأن يعيننا على النهوض به على خير وجه ، إنه نعم المولى ، ونعم النصير .

١٠٤٨ هـ

١٩٨٨ م

حبيب طاهر



إعداد الداعية المفتى

١ . د . حسن محمود عبد اللطيف الشافعى *

يعتبر إعداد « الداعية المفتى » من أهم الموضوعات التى ابرزت أهميتها تجارب الدعوة الإسلامية ، الحديثة والمعاصرة ، وهو فى الوقت نفسه أحد المهام الأساسية للجامعات الإسلامية على امتداد العالم الإسلامى . ويتقسم عرضنا لهذا الموضوع الى أقسام ثلاثة :

القسم الأول : ويتناول الجوانب الشرعية للبعدين الأساسيين للموضوع ، وهما وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر باعتباره حكما فقهيا علميا ، وقاعدة شرعية عامة فى الوقت نفسه ، وبمسألة الفتوى باعتبارها إحدى المسائل الأصولية التى يدرسها علماء أصول الفقه حين يعرضون لصفات المجتهدين ، الموقمين عن رب العالمين ، ممن يبينون أحكام الله تعالى فى النوازل والوقائع المتجددة ، وكيف صار كل من هذين البعدين منذ عهد مبكر مهمة دينية وولاية شرعية فى مؤسسات الاحتساب والامتاء وجهودهما المتتابعة على امتداد التاريخ الإسلامى .

القسم الثانى : ويحاول استخلاص أهم السمات والمؤثرات التى ينبغى أن تتوافر فى شخصية « الداعية المفتى » كداعية متخصص يجمع فى شخصه هذين الجانبين وينهض بهاتين المهمتين فى وقت معا ، فى ضوء العرض الفقهى السابق والتجربة العملية فى عصرنا الحاضر .

ويتضمن **القسم الأخير** جملة من النصائح والملاحظات التى يمكن أن تؤخذ فى الاعتبار عند وضع « خطة عملية لتكوين الداعية المفتى المتخصص » .

(*) نائب رئيس جامعة اسلام آباد — باكستان .
والبحث الذى ونقش فى « مؤتمر تكوين الدعاة » الذى عقد فى القاهرة فى ١٤٠٧/٨/١٨ هـ الموافق ١٩٨٧/٤/١٨ م تحت اشراف جامعة الأزهر ،
ووزارة الأوقاف المصرية ، بالتعاون مع رابطة الجامعات الإسلامية .

القسم الأول :

أولاً - الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر :

١ - المعروف هو كل ما عرفه الشارع وحكم بحسنه ، والمنكر ما أنكره ونهى عنه والأمر بالأول والنهي عن الثاني واجب كضالتي على الأمة ، وقد يتعين في بعض الأفراد ، وهو جماع الدين كله كما يقول شيخ الإسلام ابن تيمية : « إذا كان جماع الدين وجميع الولايات هو أمر ونهي ، فالأمر الذي بعث الله به رسوله هو الأمر بالمعروف ، والنهي عن المنكر » .

وهكذا ورد نعت النبي صلى الله عليه وسلم والمؤمنين كما قال تعالى : « والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر » ، وهذا واجب على كل مسلم قادر ، وهو فرض على الكفاية ، ويصير فرض عين على القادر الذي لم يبق به غيره والقادرة هي السلطان والولاية ، والذين يسدهم السلطان والولاية اقدر من غيرهم ، وعليهم من الوجوب ما ليس على غيرهم ، فإن مناط الوجوب هو القدرة فيجب على كل انسان بحسب قدرته ، كما قال تعالى « فاتقوا الله ما استطعتم » (١) .

ويقول النووي في شرحه على صحيح مسلم : « ثم إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض كفاية ، إذا قام به بعض الناس سقط الحرج عن الباقين ، وإذا تركه الجميع اثم كل من تمكن منه بلا عذر ولا خوف . ثم إنه قد يتعين كما إذا كان في موضع لا يعلم به إلا هو ، أو لا يتمكن من إزالته إلا هو ، كمن يرى زوجته أو ولده أو غلامه على منكر أو تنصير في المعروف . . ولا يستطع عن المكلف لكونه لا يفيد في ظننه ، بل يجب عليه فعله ، فإن الذكرى تنفع المؤمنين . وقد تدبنا أن الذي عليه الأمر والنهي لا القبول ، وكما قال الله عز وجل « ما على الرسول إلا البلاغ » (٢) .

٢ - وقد أكد النبي صلى الله عليه وسلم بنفسه هذا الواجب التضامني على الأمة في إقامة الشريعة والالتزام بأحكامها ، وأزال ما قد يشوب ذلك من سوء الفهم أحيانا ، إذ سئل صلى الله عليه وسلم عن قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم) فقال : بل اتقوا بالمعروف وتناهوا عن المنكر حتى إذا رأيتم شحاً بطاعاً وهوى متبعاً ودنيا مؤثرة وإعجاب كل ذي رأى برأيه فعليك بخاصة نفسك ودع عنك أمر العوام » (٣) . فهو واجب لا يستقط

(١) الحسبة في الإسلام ط مؤسسة مكة بدون تاريخ ص ١٨ .

(٢) مسلم بشرح النووي ط الحلبي - ٢٣/٢ .

(٣) ابن القيم - فتاوى رسول الله ط الاعتصام ، القاهرة ، ١٩٨٠ م .

إلا في أحوال الفتن أو خشية الضرر الشديد أو ظهور عدم الفائدة ، لا عند مجرد الظن بعدمها أو خشية الضرر القليل .

٣ - كما بين عليه الصلاة والسلام أن هذا الواجب لا يتم القيام به إلا بتغيير المنكر وإزائته وإقامة المعروف ونصرته ، كل بحسب قدرته وسلطته وولايته . . ولو بالموعظة والتصيحة والبيان ، أو المقاطعة والكراهية ، وذلك أضعف الإيمان .

روى مسلم في صحيحه عن أبي سعيد « سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : من رأى منكم منكرا فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان » .

ويعلق عليه الإمام النووي رحمه الله : « وأما قوله عليه السلام : (فليغيره) فهو أمر بإيجاب إيجاب الأمة ، وقسم تطابق على إيجاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الكتاب والسنة وإجماع الأمة وهو أيضا من النصيحة التي هي الدين » (١) .

٤ - وأول ما ينبغي أن يجنب فيه المنكر ويراعى فيه المعروف هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وذلك ببرعاة الآداب الشرعية في الأمر والنهي وقد لخصها شيخ الإسلام ابن تيمية في خلال ثلاث : العلم والرفق والصبر ، (فلا بد من هذه الثلاثة العلم والرفق والصبر، العلم قبل الأمر والنهي والرفق معه والصبر بعده وإن كان كل من الثلاثة مستحبا في هذه الأحوال (٢) وهذا كما جاء في الأثر عن بعض السلف ورووه برقموعا . ذكره القاسمي أبو يعلى في «المعتمد» : لا يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر إلا من كان فقيها فيما يأمر ، فقيها فيما ينهى عنه ، رفيقا فيما يأمر به ، رفيقا فيما ينهى عنه ، حليما فيما يأمر به ، حليما فيما ينهى عنه » (٣) .

٥ - ولكون العلم والتفقه هو الشرط الأول للقيام بهذا الواجب الشرعي ورد المحض والترغيب بل الأمر والإيجاب لطلب العلم والتفقه وربط به أمر الدعوة والتصيحة والندارة : « وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من

(١) مسلم بشرح النووي ٢٢/٢ .

(٢) الحسبة في الإسلام ص ٧٤ .

(٣) ابن تيمية ، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، ط المكتبة العلمية ،

كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون» (١) .

ودعينا للناس في ذلك ، ففي صحيح مسلم (سمعت عبد الله بن مسعود يقول : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « لا حسد إلا في اثنين : رجل آتاه الله مالا فسلطه على مملكته في الحق ، ورجل آتاه الله حكمة فهو يقضي بها ويعلمها ») قال النووي تعليقا عليه : « ورجل آتاه الله حكمة .. معناه يعمل بها ويعلمها احتسابا » والحكمة كل ما منع من الجهل وزجر عن القبيح . » (٢) والتقدير الضروري من العلم أو فرض العين منه هو أن يتعلم المسلم ما به تسلم عقيدته وتصح مبادئه ويكتسب رزقه ويقوم بواجباته الضرورية كتربية ولده ونحوه فإن عرض ما لا يعلمه سأل أهل الذكر . وهنا يأتي دور الفتوى والاستفتاء كما سنعرض له فيما يلي بعون الله .

ثانيا - الفتوى ووجه الحاجة إليها :

١ - الافتاء شرعا هو : « بيان حكم الله تعالى بمقتضى الأدلة الشرعية على جهة العموم والشمول » (٣) والاستفتاء أن يطلب العاقل الذي لا معرفة له بالحكم هذا البيان ممن هو أهل لذلك . ولكل منهما شروط وآداب شرعية .

ينقل الأديبي في « التراتيب » : « حكى الإمام الشافعي في (الرسالة) والفزالي في (الأحياء) الإجماع على أن المكلف لا يجوز له أن يقدم على أمر حتى يعلم حكم الله فيه . وقال القسرا في (الفروق) فمن باع وجب عليه أن يتعلم ما عينه الله وشرعه في البيع ومن أقرض وجب عليه أن يتعلم ما شرعه الله في الإقراض ومن قارض وجب عليه أن يتعلم حكم الله في القراض ، ومن صلى وجب عليه أن يتعلم حكم الله في تلك الصلاة . . . قال الشافعي طلب العلم قسمان : فرض عين ، وفرض الكفاية بإعداد ذلك . . . » (٤) .

وفي (قوانين الأحكام الشرعية) لابن جزى : (ومنه أي العلم) فرض

(١) سورة التوبة ٢٢ .

(٢) صحيح مسلم بشرح النووي ١٧/٦ - ٩٨ .

(٣) الفتاوى الإسلامية ط القاهرة ١٤٠٠ هـ - المجلد الأول ص ٩ .

(٤) الأديبي : التراتيب الإدارية ١٦/٢ - ١٧ .

عين وفرض كفاية تفرض العين ما يلزم المكلف من معرفة الطهارة والصلاة
فإذا دخل رمضان وجب عليه معرفة الصيام فإن كان له مال وجب عليه فرض
معرفة الزكاة فإذا باع واشترى وجب عليه معرفة البيوع .. وأما فرض
الكفاية فهو ما زاد على ذلك « (١) » .

٢ - حكم الاستفتاء وآدابه :

ولكن بعض الأحكام قد يخفى حكمه حتى على بعض الفقهاء أو
المشتغلين بالفقه ، وبعض المشتغلين في أمور العيش قد يشغلهم عمله عن
التفقه في طلب العلم وخاصة بعد أن ضعفت الهمم عن طلبه ، وقلت
الدواعي إلى ذلك مما كان عليه الحال في الصدر الأول فماذا يكون الحال
عندنا تنزل بالواحد من هؤلاء واقعة لا يدري حكمها أو يواجه تصرفا أو
ناعتدا لا يعرف أصح هو أم فاسد ؟ أحرام أم حلال ؟ إن عليه اللجوء إلى
أهل الذكر والعلم والاستفتاء منهم فيما عرض له وفقا لقول الله تعالى :
« فاستلوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون » . هذا واجب عليه كما بين في
القرة السابقة ، ونزيده بيانا فيما يلي :

**يقول الشاطبي في الموافقات : « إن المقلد إذا عرض له مسألة دينية
فلا يسمعه في الدين إلا السؤال عنها على الجبلة ، لأن الله لم يتمد الخلق
بالجهل والأدلة على هذا المعنى كثيرة وهي قضية لانزاع فيها » .**

ويقول **الغزالي في « المستصنى »** : « العايب يجب عليه الاستفتاء واتباع
العلماء وقال قوم من القدرية : يلزمهم النظر في الدليل أو اتباع المعصوم .
وهذا باطل ببطلين ، أحدهما : إجماع الصحابة ، فإنهم كانوا يفتنون العوام
ولا يابرونهم بنيل درجة الاجتهاد وذلك معلوم على الضرورة والنسواتر من
علمائهم وعوامهم .

المسلك الثاني : أن الإجماع متعقد على أن العايب مكلف بالأحكام
وتكليفه طلب رتبة الاجتهاد بحال لأنه يؤدي إلى ينقطع الحرث والنسل
وتتعطل الحرف والصنائع ويؤدي إلى خراب الدنيا لو اشتغل الناس بجملتهم
بطلب العلم ، وذلك يرد العلماء إلى طلب المعاش ، ويؤدي إلى انتثار العلم
بل إلى إهلاك العلماء وخراب العالم وإذا استحال هذا لم يبق إلا سؤال
العلماء « (٢) » .

(١) ابن جزى : قوانين ، ط القاهرة طه عبد الرؤوف سعد ،

ص ٤٤٢ .

(٢) الغزالي - المستصنى ط الجندی بالقاهرة ص ١٩ .

ويقول الأمدى : « العاصى ومن ليس له أهلية الاجتهاد وإن كان محصلا لبعض العلوم المعتمدة في الاجتهاد يلزمه اتباع قول أحد المجتهدين والأخذ بفتواه عند المحققين من الأصوليين .. ويدل دليل النص والإجماع والمعتول :

أما النص فقوله تعالى « فسألوا أهل الذكر إن كنتم لاتعلمون » ، وأما الإجماع فهو أنه لم تزل العصابة في زمن الصحابة والتابعين قبل حدوث المخالفين يستفتون المجتهدين ويتبعونهم في الأحكام الشرعية والعلماء منهم يبادرون إلى اجابة سؤالهم . فكان إجماعا ، وأما المقول فهو أن من ليس له أهلية الاجتهاد اذا حدثت به حادثة فرعية إما أن لا يكون متعبدا بشيء ، وهو خلاف الإجماع من الفرقين ، وإن كان متعبدا بشيء فأما بالنظر في الدليل المثبت للحكم أو بالتقليد الأول : ممتنع لأن ذلك مما يقضى في حقه وفي حق الخلق اجمع إلى النظر في أدلة الحوادث الاشغال عن المعاش ورفع الاجتهاد والتقليد راسا وهو من الحرج والاضرار المنفى بقوله تعالى : (وما جعل عليكم في الدين من حرج) ويقول عليه السلام (لا ضرر ولا ضرار . » (١)

هذا واجب غير المجتهد في تطلب الحكم من المفتين العارفين به ولو رحلوا في سبيله . يقول الخطيب البغدادي في الفقيه والمتفقه « أول ما يلزم المستفتى ، إذا نزلت به نازلة ، أن يطلب المفتى ليسأله عن حكم نازلته ، فإن لم يكن في محلته وجب عليه أن يرضى إلى الموضع الذي يجده فيه ، فإن لم يكن ببلده لزم الرحيل إليه ، وإن بعدت داره فقد رحل واحد من السلف في مسألة . » (٢)

ومن ثم يتضح أن الاستفتاء ضرورة واقعية وشرعية معا ويجب على العلماء وغيرهم فيما يجهلون حكمه من نصرفاتهم ولذا نظمت أموره منذ الصدر الأول .

(أ) فقام النبي صلى الله عليه وسلم بهذه الوظيفة بنفسه وأخذ بها العلماء من أصحابه في محضره وغيبته (٣) .

(ب) ونظم الولاة والأمراء منذ الصدر الأول أمر الفتوى العصابة إلى جانب تطوع العلماء المتأهلين لذلك حتى لا تتعطل أو يتعرض لها من ليس من أهلها (٤) .

- (١) الأمدى : الأحكام ١٩٧/٤ — ١٩٨ .
 (٢) البغدادي : الفقيه ط دار الكتب العلمية بدون تاريخ ١٧٧/٢ .
 (٣) أنظر الموافقات ط مؤسسة الطبى ١٦٣/٤ وابن البر : جامع بيان العلم وفضله — دار الكتب الحديثة بالقاهرة ١٩٧٥ م ص ١٥٩ .
 (٤) الفقيه والمتفقه ١٥٣/٢ — ١٥٤ .

٣ - من آداب المستفتي : وقد أورد العلماء عدة آداب للمستفتي عليه أن يراعيها كي يبرا من المسئولية الدينية ، منها : أن يختار المفتي المعروف بالعلم والعدالة وقد شدد الشاطبي في ذلك وقال لا يصح له أن يسأل من لا يعتبر في الشريعة جوابه لأنه اسناد أمر إلى غير أهله ، والاجماع على عدم صحة مثل هذا (١) .

فإذا لم يكن في البلد إلا مفت واحد وجب عليه الرجوع إليه امتثالا ولكن إذا تعددوا وكلهم أهل علم وعدالة ، فهل يفاضل بينهم ؟ أوجب البعض عليه التخير ومراجعة الأفضل ومنهم الأبدى والباقلاني وجماعة من الفقهاء والاصوليين (٢) وقال البعض يأخذ بقول من شاء منهم كالغزالي في المستصفى (٣) ونص الأبدى على أنه مذهب أحد وبعض الشافعية وجماعة من الفقهاء والاصوليين (٤) . ومال الشاطبي إلى الأول (٥) .

وعليه أن يحدد المسألة تماما بكل قيودها ولا يخفى من حقيقتها شيئا فإن السائل أعرف بمسألته من جميع الناس ومنهم مفتيه ، وإن يوترع المسلم ويحله في الخطاب ، ولا يسأل فيما لا ينفع أو لا يهمل من الأمور .

وعليه ألا يعمل بالفتوى إذا كان يعلم أن حقيقة الأمر في الباطن كما يعرفها هو (وقد خفيت على المفتي إذ يحكم على ظاهر الأمر) بخلاف ما تنصحه الفتوى وهو المقصود باستفتاء القلب ، يقول العلامة ابن القيم : لا يجوز العمل بمجرد فتوى المفتي إذا لم تطمئن نفسه وحاك في صدره من قبولها وتردد فيها ، لقوله صلى الله عليه وسلم (ستفت قلبك وإن افتاك الناس وأفتوك) (٦) .

ولكن هذا الأمر الأخير يدمو إلى بيان نقطة هامة فقد علمنا أن واجب العاقل سؤال من عرف بالعلم والعدالة واتباع قوله ، وما سبق يتضمن أنه قد لا يعمل بها ، وقد بين العلماء متى تكون الفتوى ملزمة للمستفتي ، وضبطها بعضهم في أحوال أربع : -

- (١) الموافقات ١٧٥/٤
- (٢) الأحكام ٢١٤/٤
- (٣) المستصفى ص ٥٢٠
- (٤) الأحكام ٢٠٤/٤
- (٥) الموافقات ١٨١/٤

(٦) أنظر البغدادي : الفقيه ١٧٩/٢ ، وبحوث طيبي نشره الدكتور يوسف القرضاوي بمجلة « المسلم المعاصر » . العدد ٥ ، ٦ عن الفتوى في الماضي والحاضر .

- ١ — حالة التزام المستفتي بالعمل بالفتوى .
 - ٢ — شروعه في تنفيذ الحكم الذي كشفته الفتوى .
 - ٣ — اطمئنان قلبه الى صحة الفتوى ووثوقه بها .
 - ٤ — إذا قصرت جهوده عن الوقوف على حكم الواقعة ، ولم يجسد سوى مفت واحد (١) .
- فأما حالات التعدد في الفتوى أو التردد فيها من جانب المستفتي فقد سبق بيانها . وأما الحالتان الأوليان فالمفروض فيهما أن المستفتي قد عزم الأمر واطمأن الى الفتوى فلا يعود وينقضه .

٤ — حكم الإفتاء وآدابه :-

الإفتاء فرض كفاية على الأمة ويقوم به فيها من توافرت فيه شروطه وقد يصير فرض عين أحياناً ، فإن لم يكن وقت حدوث الواقعة المسؤول عنها إلا واحد تعين عليه فإذا استفتى وليس في الناحية غيره تعين الجواب عليه ، فإن كان فيها غيره وحضر كان الجواب في حقه فرض كفاية . وإن لم يحضر غيره وجهان أصحهما لا يتعين والثاني يتعين (٢) .

وقد تحدث الإمام الشاطبي في معنى الوجوب الكفائي على الأمة كلها وعلى العلماء إن تعددوا في نفس الوقت ، فأما واجب العلماء والقادرين فهو النهوض بالوظيفة الشرعية ، وأما واجب الأمة فهو إجابة هؤلاء القادرين . ويبين الشاطبي أنه واجب على الجميع على وجه من التجوز لأن القيام بذلك الفرض قيام بمصلحة عامة فهم مطلوبون بها على الجيلة فبعضهم هو قادر عليها مباشرة وذلك من كان أهلاً لها والباقيون وإن لم يتدروا عليها قادرون على إجابة القادرين :

« فمن كان قادراً على إقامة الولاية فهو مطلوب بإقامتها ومن لا يقدر عليها مطلوب بأمر آخر وهو إقامة ذلك القادر ، فالقادر إذن مطلوب بإقامة ذلك الفرض ، وغير القادر مطلوب بتقديم ذلك القادر ، إذ لا يتوصل إلى قيام القادر

(١) الفتاوى الإسلامية — نشر دار الافتاء بالقاهرة ١٤٠٠ هـ المجلد ١

ص ٢٢ .

(٢) السابق ص ١٠ .

إلا بالإقامة من باب مالا يتم الواجب إلا به فهو واجب» (٢) ، وهو بيان دقيق لمعنى الفرض الكفائي ودور المجتمع في توفير الكفاءات التي تنهض به وتسد حاجته وتتمكن من ذلك بالجهد التضامني للأمة بأسرها فإن لم تف بذلك أثبت جميعاً .

هذا وإن تعين أحد للاعتناء بها لاتفرادها بالأهلية أو باتفاق كلمة من لهم الأهلية على تقديره بحيث لا يفتى سواء أو باختيار من له الولاية والسلطة عليه سواء كان المختار واحداً أو أكثر وتفرغوا للقيام بأمر الفتوى فلا بأس بأن يأخذوا من الأجر والراتب ما يقيمهم ولا يجوز أخذ شيء من أعيان المستفتين ، قال الخطيب البغدادي في (الفقيه والمتفقه) : « لا يسوغ للمفتي أن يأخذ الأجرة من أعيان من يفتيه كالحاكم الذي لا يجوز له أن يأخذ الرزق من أعيان من يحكم له أو عليه . وعلى الإمام أن يفرض أن نصب نفسه لتدريس الفقه والفتوى في الأحكام ما يفتيه عن الاحتراف والتكسب ويجعل ذلك في بيت مال المسلمين ، فإن لم يكن هناك بيت مال أو لم يفرض الإمام للمفتي شيئاً واجتمع أهله على أن يجعلوا له من أموالهم رزقاً ليفترغ لفتاويه وكتابات نوازلهم ساء ذلك أخيراً ابن الفضل قال : كتب عمر بن عبدالعزيز إلى والي حمص : انظر إلى القوم الذين نصبوا أنفسهم للفقه وحبسوها في المسجد عن طلب الدنيا فاعط كل رجل منهم مائة دينار يستعينون بها على ما هم عليه من بيت مال المسلمين حين ياتيكم كتابي هذا فان خير البر أعجله والسلام عليكم» (٢) .

ولا يتعارض هذا مع أورده ابن القيم من إنكار النبي صلى الله عليه وسلم على عبادة بن الصامت أخذه توساً ممن علمه الكتاب والقرآن (٣) ، فإنه لم يكن متفرغاً لذلك والاباحة مشروطة بالأخذ من أعيان المستفتين ، على أن الخلاف في أخذ الأجر على القيام بالوظائف الدينية مشهور وقد استقر الرأي فيه على الجواز بناء على أنه في مقابل التفرغ لها لا على سبيل الأجرة .

• — جلالة منصب الفتوى : إن المفتي كما يقول الشاطبي قائم في الأمة مقام النبي صلى الله عليه وسلم والدليل على ذلك أمور : —

(١) أحدها التنقل الشرعي في الحديث « إن العلماء ورثة الأنبياء وإن الأنبياء لم يورثوا ديناراً ولا درهماً ، وإنما ورثوا العلم » .

(١) المواضع ، مقدمات الجزء الأول .

(٢) الفقيه والمتفقه ١٦٢/٢ — ١٦٣ .

(٣) انظر فتاوى رسول الله « المستخرج من أعلام الموقعين » ص ٧٧

(ب) الثاني أنه نائب عنه في تبليغ الأحكام ، لقوله : (ألا غلبنا في
الشاهد منكم الغائب) .

(ج) والثالث أن المفتي شارع من وجه لأن ما يبلغه من الشريعة إما
منقول عن صاحبها وإما يستنبط من المنقول فالأول يكون فيه بيلغا ، والثاني
يكون فيه قائما مقامه في إنشاء الأحكام (١) .

وهذا هو المعنى الذي جعل الإمام ابن القيم يسمى هؤلاء العلماء
القائمين بأمر الاجتهاد والافتاء في الدين « الموقعين عن رب العالمين » وجميع
أخبارهم وما انتهى إليه من تراثهم في كتابه العظيم « أعلام الموقعين » (٢) .

ولجلالة أمر الفتوى تهيأ السلف وتوقلوا أحيانا عن الجواب وعند
هذا من دلائل تفهمهم وأمانتهم ، واشتد انكارهم على من تعرضوا للفتوى من
غير أهلها بل إن النبي صلى الله عليه وسلم حذر من ذلك منبها على خطورة
مَنصب الفتوى كما يروى الشاطبي في كتاب الاعتصام : « قال عليه الصلاة
والسلام (إن الله لا يترفع العلم انتزاعا ولكنه ينزعه منهم مع قبض العلماء
بعلومهم فيبقى ناس جهال يستفتون فينتون برأيهم فيضلون ويضلون) ..
ومعلوم أن هذه الآثار الدائمة للرأي لا يمكن أن يكون المقصود بها ذم الاجتهاد
بالتقاسم على الأصول في تازلة لم توجد في كتاب ولا سنة ولا إجماع من يعرف
الاشباه والانتزاع وما هم معسائي الأحكام فإن هذا ليس فيه تحليل وتحريم
ولا العكس وإنما التقاسم الهادم للإسلام ما عارض الكتاب والسنة أو ما عليه
السلف » (٣) .

وربما كانت الفتوى من بعض الوجوه أخطر شأنًا من القضاء وقد
لا يصلح لها من يصلح له ، روى عن أبي حنيفة قوله (أصحابنا هؤلاء ثلاثة
وثلاثون رجلا منهم خمسة وعشرون يصلحون للقضاء ومنهم ستة يصلحون
للفتوى ومنهم اثنان يصلحان يؤديان القضاء وأصحاب الفتوى وأشار إلى
أبي يوسف وزعم (٤) ومثل هذا التفضيل للمفتي وتقديسه على القاضي
كما صرح به السيكي في بعض فتاويه كما يروى ابن حجر (٥) .

(١) الموافقات ١٦٢/٤ - ١٦٣ .

(٢) انظره وخاصة ٢٠٦/٤ وما بعدها .

(٣) الشاطبي : الاعتصام بالكتاب والسنة ط السعادة بمصر

٢ - ٣٨٤ .

(٤) الكوثري : لمحات النظر ط القاهرة ١٥٣٦٨ ص ٢٠ .

(٥) ابن حجر الهيتمي : الاعلام بقواطع الاسلام ط دار الشعب سنة

١٤٠٠ هـ ص ٨٨ .

ولجلال امر الفتوى اشترطوا في المفتي شروطا جمة حتى اشترط ثلاثة منهم ان يكون من اهل الاجتهاد يقول الخطيب البغدادي : « اول اوصاف المفتي : -

- ١ - ان يكون بالفا لان الصبي لا حكم لقوله .
- ٢ - ثم ان يكون عاقلا لان القلم ممنوع عن المجنون لعدم عقله .
- ٣ - ثم ان يكون عدلا ثقة لان علماء المسلمين لم يختلفوا في ان الفاسق غير مقبول الفتوى في احكام الدين وان كان بصيرا بها سواء كان جرا او عبدا لان الحرية ليست شرطا في صحة الفتوى .
- ٤ - وان يكون عالما بالاحكام الشرعية وعلمه بها يشمل على معرفته بتصولها والارتياض بفروعها (١) .

ثم يضيف البغدادي امورا هامة جدا للتفكير الفقهى بوجه عام وللفتوى في عصرنا هذا بوجه خاص « وينبغي ان يكون قوى الاستنباط جيد الملاحظة ، رصين الفكر صحيح الاعتبار صاحب اناة وثؤدة ، واخا استنباط وترك عجلة ، بصيرا بما فيه المصلحة مستوقفا بالتشاور ، حافظا لدينه ، متسقا على اهل ملته ، لان الفقيه يحتاج الى ان يتعلق بطرف من معرفة كل شيء من امور الدنيا والاخرة والى معرفة الجدل والهزل والخلاف والضد والتفيع والضر وامور الناس الجارية بينهم والعادات المعروفة منهم فمن شرط المفتي النظر في جميع ما ذكرناه ولن يذكر ذلك الا بملاقاة الرجال وكثرة المذاكرة لهم وجمع الكتب ودرسها ودوام مطالعتها » (٢) .

ولا شك ان ثقافة المفتي لاتعود الى الكتب وحدها ولا الى الفقه خاصة وانما هي ايضا المعرفة بامور الناس وملاقاة الرجال وتنزيل قواعد الشرع على وقائع العصر بما يحقق المصلحة من ناحية ومقاصد الشرع من ناحية اخرى .

هذا وقد اشترط البعض في المفتين الاجتهاد واليسه مال قدباء الاحناف (٣) وجباة من الاصوليين ، ولم يشترط البعض ذلك ، واستظهر الابدى ان « المختار انه اذا كان مجتهدا في المذهب بحيث يكون مطلما على على ماخذ المجتهد المطلق الذي يقلده وهو قادر على التفريع على قواعد إمامه

(١) البغدادي ، الفقيه والمتفقه ١٥٦/٢ .

(٢) السابق ٢ - ١٥٨ .

(٣) الفتاوى الاسلامية ١٢/١ .

واقواله متمكن من الفرق والجمع والنظر والمناظرة في ذلك كان له الفتوى (١) ويكاد الجهور يميل الى هذا الرأي (٢).

٦ - ومن تقاليد المفتين في الاسلام ما ينبغي التنبيه عليه لحاجة اهل عصرنا اليه : -

١ - المشاورة في الفتوى يقصد استيضاح المسألة او الاتفاق في الجواب . يقول البيهقي (٣) «الفتوى ما يجب على المفتي ان يتأمل رقعة الاستفتاء تأملاً شافياً ثم يذكر المسألة لمن يحضره من يصلح لذلك من اهل العلم ويشاورهم في الجواب ويسأل كل واحد منهم عما عنده فان في ذلك بركة واقتداء بالسلف الصالح وقد قال الله تبارك وتعالى (وشاورهم في الامر) وشاور النبي صلى الله عليه وسلم اصحابه في مواضع واتسبأ وامر بالمشاورة وكانت الصحابة تتشاور في الفتوى والأحكام » (٤).

ويمكن ان يعتبر هذا اصلاً للفتوى الجماعية او « لجان الفتوى » وله شواهد اخرى وقد صرح بمثل ذلك شيخ الاسلام ابن تيمية في السياسة الشرعية : « وهكذا في سائر الولايات اذا لم تتم المصلحة برجل واحد جمع بين عدد ، فلابد من ترجيح الاصلح او تعدد المولى ، اذا لم تقع الكفاية بواحد » (٥).

٢ - التنزيه على الفتوى واعداد المتأهلين لجبل يلحق بهم من الفقهاء والمفتين ففي باب « فتوى الصغير بين يدي الكبير » من « جامع بيان العلم وفضله » يروي ابن عبد البر « قرات على ابي عمر . . عن عبد الرحمن بن عثم الأشعري قال : قلت لعلاء بن جبيل : ارايت قول الله عز وجل (يا ايها الذين آمنوا لا تقدموا بين يدي الله ورسوله) فقال : شهدت رسول الله صلى الله عليه وسلم ودعا ابا بكر وعمر حين اراد ان يبعثني الى اليمن ، فقال : اشيروا على فيما اخذ من اليمن ، قالوا : يا رسول الله اليس قد نهى الله ان نتقدم بين يدي الله ورسوله ؟ فكيف نقول وانت حاضر ؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : اذا امرتكم فلم تتقدما بين يدي الله ورسوله » (٦).

وتم شواهد اخرى من عمل الصحابة في تدريب المتأهلين من طلاب العلم على الفتوى . . وجرى على ذلك السلف فكانت الاجازة للفتوى بعد ان

(١) الابدی : الأحكام ٢٠٣/٤ - ٢٠٤ .

(٢) الفتاوى الإسلامية ١٣/١ - ١٧ .

(٣) البيهقي ، الفقيه والمتفقه ١٨٣/٢ - ١٨٤ .

(٤) ابن تيمية : السياسة الشرعية دار الشعب ص ٣١ .

(٥) جامع بيان العلم وفضله ١٥٦ .

تشهد للرجاء شيخوخه وعافوه ، قال الخطيب البغدادي بعد أن روي حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم « إن الله تعالى لا ينزع العلم من صدور الناس بعد أن يعلمهم إياه ولكن ذهابه قبض العلماء فينخذ الناس رؤوساً جهلاً فيسألون فيقولون بغير علم فيضلون ويضلون » .. ينبغي لأمام المسلمين أن يتصفح أحوال المفتين مبين كان يصلح للفتوى أفسره عليها ومن لم يكن من أهلها ينعم منها وتقدم إليه بالآ يتعرض لها وأوعده بالمعتوبة إن لم ينته عنها .

وقد كان الخلفاء من بني أمية ينصبون للفتوى بمكة في أيام الموسم قوماً يعينونهم ويأمرهم بالآ يفتى غيرهم كان يصيح الصالح في الصالح لا يفتى الناس إلا عطاء بن أبي رباح فإن لم يكن فمعد الله بن رجيح .

والطريق للأمام إلى معرفة حال من يريد نصبه للفتوى أن يسأل عنه أهل العلم في وقته والمشهورين من فقهاء عصره ويعيول على ما يخبرونه من أمره وتسمعت أبا مصعب أحمد بن بكر يقول سمعت مالك بن أنس يقول : ما أفتيت حتى شهد لي سبعون أئمة أهل لذلك « (١) . وقد مر بنا من قبل قول أبي حنيفة في صاحبيه أبي يوسف وزفر أنهما يصلحان لتأديب القضاة والمفتين .

٣ - ومن تغاليدهم حرصهم على نشر العلم وإذاعة الفتوى لتعم الفائدة بها ويتحقق الغرض على أتم وجه . وكتب الفتوى في القديم والحديث مشهورة بتداوله ومن أشهرها المالكية وفتاوى ابن الصلاح وشيخ الإسلام ابن تيمية والشيخ عليش وغيرهم ومن أحدثها ما بدأت تنشره دار الإفتاء المصرية من فتاوى القرن الرابع عشر الهجري . ومن البين أن الكتاب كما قال بعض العلماء « يقرأ بكل مكان ويظهر ما فيه على كل لسان ويوجد في كل زمان مع تفاوت الأعصار وتباعد الأعمار وذلك أمر مستحيل في واضح الكتاب والمنازع بالنسالة والجواب (٢) » نعم ، لقد ذكرنا أنه « إن كان في الرقعة بالآ يحسن إداؤه ، وما لعل السائل يؤثر ستره أو ما في إشاعته بغسدة لبعض الناس فينفرد المفتى بقراءتها والجواب عنها (٣) فإن خلا السؤال والجواب من نحو ذلك استحب إعلانها والآن يترك تقديره للمفتي .

٤ - وآخر ما نذكره من ذلك حرصهم على حرية الرأي الفتوى مع الأدب والحشمة والوقار وقد أورد مسلم في صحيحه باباً في (اختلاف المجتهدين) جاءت فيه قصة الولد الذي أدعته امرأتان فاختلفت فيهما فتوى

البغدادي : الفقيه والمتفقه : ١٨٦/٢ .

(٢) البغدادي ، تقييد العلم ط دار احياء السنة النبوية ١٩٧٤ م

ص ١١٨ .

(٣) البغدادي ، الفقيه والمتفقه ١٦٨/٢ .

(م - ٢ - دراسات)

سيدنا داود عليه السلام وسيدنا سليمان عليه السلام كما يرويها نبينا صلى الله عليه وسلم (١) ويورد مسلم أيضا في (باب جواز التمتع) : —

عن سعيد بن المسيب قال : اجتمع على عثمان رضى الله عنهما فكان عثمان ينهى عن المتعة او المعرة فقال على : ما تريد الى امر فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم تنهى عنه ؟ فقال عثمان : دعنا منك ، فقال ابنى لا استطيع ان ادعك ، فلما ان رأى على ذلك اهل بهما جميعا « (٢) وعلق النووي على ذلك بان « فيه اشاعة العلم واظهاره ومناظره ولاية الامور وغيرهم في تحقيقه ووجوب مناصحة المسلم في ذلك وهذا معنى قول على : لا استطيع ان ادعك » (٣) .

ويروى مسلم أيضا عن عبد الرحمن بن القاسم عن ابيه قال قال عروة ابن الزبير لعائشة رضى الله عنها : ألم ترى فلانة بنت الحكم طلقها زوجها البينة ، فخرجت ؟ فقالت عائشة : بنسبها صنعت ، قال : ألم تسمعى الى قول فاطمة ؟ فقالت : اما إنه لا خير لها في ذلك ذلك . وعلق النووي : « إن في حديث فاطمة بنت قيس فوائد كثيرة : . . جواز انكسار المفتى على مفت آخر ، خلاف النص ، او عهم ما هو خاص لان عائشة رضى الله عنها انكرت على فاطمة بنت قيس تعميمها الا سكنت للبتونة وإيسا كان انتقال فاطمة من مسكنها لعذر » (٤) .

ويعسد ، نهذه جيلة صالحة من احكام الافتاء والدعوة الى الله تبين مكاتبتها في الدين ، وجلالة منصب القائم بهما أو بواحدة منهما والآداب اللائقة به ، كما تبين جانبها من التطور الذى دعت اليه الظروف المتغيرة منذ المصدر الاول في ممارسة هاتين المهمتين باعتبارهما من الولايات الشرعية والوظائف الدينية .

القسم الثانى :

سوف نحاول هنا كما ذكرنا آنفا استخلاص السمات البارزة ، والملامح الهامة التى ينبغى ان تتوفر في شخصية « الداعية المفتى » الذى يجمع في شخصه بين هذين الجانبين وينهض بهاتين المهمتين في وقت معا في ضوء البيان الفقهي السابق ومتطلبات الظروف الحاضرة ، دون قصد الى

(١) صحيح مسلم ١٨/١٢ .

(٢) السابق ٢٠٢/٨ .

(٣) السابق ٢٠٢/٢ .

(٤) السابق ٢٠٧ .

الاستقصاء بئس لتوجيه الاهتمام الى هذه السمات والملايح التي ينبغي التركيز عليها في اعداد رجال الدعوة المتخصصين اليوم .

وقد نقسم هذه الأمور الى ما ينبغي توفره في شخصيته « كداعية » وما ينبغي ان يتحيا له من صفات باعتباره « مفتيا » ، مع ان الداعية الحق الأبر بالمعروف والنهي عن المنكر بحسب احكام الشرع يمارس لونا من الانشاء بالنسبة للمأثورين والمنتهيين ، كما ان المفتي « العالم في الالة بمقام النبي صلى الله عليه وسلم » كما وصفه الشاطبي يمارس لونا من الدعوة بحله وببثاله ، وقد بين — رحمه الله — هذا المعنى الدقيق في « المواصفات » بعد ان شرح — كما سلف نقله عنه — بمقام المفتي وورائته عن النبي في العلم ، وفي البلاغ ، وفي الاستنباط والبيان ، فقال : « إن الفتوى تحصل من المفتي من جهة القول ، والفعل والقرار ، فاما القول فهو الأمر المشهور ولا كلام فيه » .

واما بالفعل فمن وجهين : احدهما ما يقصد به الاهتمام في مذهب الاستعمال فهو قائم مقام القول المخرج به ، كقوله عليه الصلاة والسلام — الشهير هكذا وهكذا وأشار بيديه وسئل عليه الصلاة والسلام في حجة فقال : ذبحت قبل ان ارمى غارما بيده قال لا خرج . . . والثاني : ما يقتضيه كونه أسوة يقتدى به واصله قول الله تعالى : « فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكمها لكيلا يكون على المؤمنين حرج » الآية ، وقال قبل ذلك (لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة) . . . واذا كان كذلك وثبت للمفتي انه قائم مقام النبي ونائب مثله لزم من ذلك ان افعاله محل للاقتداء ايضا فما قصد به البيان والاعلام فظاهر ، وما لم يقصد به ذلك فالحكم فيه كذلك ايضا من وجهين : احدهما انه وارث ، وقد كان المورث قدوة بقوله وفعله مطلقا فكذلك المورث ، والا لم يكن وارثا على الحقيقة ، فلا بد من إمام تنتصب افعاله يقتدى بها كما انتصبت أقواله . والثاني ان الناس بالاعمال بالنسبة الى من يعظم في الناس سر ميثوث في طباع البشر لا يقدرين على الإنفكاك عنه . . . ولعل قائلا يقول : إن النبي — صلى الله عليه وسلم — كان معصوما . . . بخلاف غيره . . . فالجواب انه إن اعتبر هذا الاحتمال في نصب افعاله حجة للمستفتي فليعتبر مثله في نصب أقواله ، فانه يمكن فيها الخطأ والفساد والكتب عمدا وسهوا لانه ليس بمعصوم ولما لم يكن ذلك معتبرا في الأقوال لم يكن معتبرا في الأفعال ، ولأجل هذا نستعظم شرعا زلة العالم . . . فتحق على المفتي ان ينتصب للفتوى بفعله وقوله بمعنى ان لابد له من المحافظة على افعاله حتى تجرى على القانون الشرعي فينخذ فيها أسوة « (١) » .

فليس هناك انفصام من الناحية الواتعية في التصور الشرعى بين جانبى الافتاء والبيان لاحكام الشرع ، والدعوة الى الله تعالى بالحلال والمقال ، وخاصة في الداعية المفتى المتخصص الذى انتصب للوراثة النبوية بين الخلق ، فينبغى ان يكون ممن تذكّرهم بالله رؤيته ويزيد في علمهم منطلقه ، ومن ثم كان الصحابة « سادة المفتين والعلماء » كما وصفهم ابن القيم (١) ، ومثلهم علماء القرون الفاضلة رضوان الله عليهم اجمعين .

ولكننا سنذكر جوانب اساسية تدعو ظروف الدعوة واحوال الدعاة في الوقت الحاضر الى توجيه الاهتمام اليها ، وسأوجز القول في الجانب الأول حيث إن مدار القول كله في هذا اللقاء هو تكوين الدعاة ، وافصل قليلا في الجوانب المتعلقة بمهمة الافتاء فهي التى تخص — فيما احسب — هذه الورقة ، واعتقد ان ادق تلخيص للجانب الأول اعنى سمات الداعية هو ما مر عن شيخ الاسلام ابن تيمية : العلم والرفق والصبر .

١ — فينبغى توجيه مزيد من الاهتمام للجانب العلمى في شخصية الداعية ونعنى بذلك الفقه الدقيق بالاسلام والالمام الشامل باحكام الشرع سواء ما يتعلق منها بالمقيدة او ما يتعلق بالعمل اعتمادا على الكتاب والسنة ، وراثا اذنية ، فالتفقه شرط للدعوة المتخصصة (فلولاً نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون) ، كما نعنى به ايضا الفقه باساليب الدعوة ووسائلها ، وسياستها الشرعية . . غير ان اتجاها كان قيد غلب في وقت ما للعناية بالجانب الثانى على حساب الاول ، وكيف يتسنى لداعية مسلم مهما بلغت مهارته الفنية ان يدعو الى الله ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكر دون فقه صحيح في الدين ومعرفة باحكامه ونذوق لاسرار الكتاب والسنة . . ؟ على ان العناية بعلوم الدعوة في هذا الوقت المشار اليه كانت تركز على جوانب تاريخية وتلم من الجانب الفنى غالبا بالاساليب التقليدية كالخطبة والحديث والمناظرة ونحوها . والموقف الان يقتضى العناية بكل ما كشفت عنه « علوم الاتصال » من امكانيات واسعة لخدمة الدين وبحث دعوته في العالمين . غير ان هذا المعهد الاسلامى العريق (الأزهر) قد اخذ القيادة كمادته في إعادة وضع الامر في نصابه وجعل الفقه العلمى باساليب الدعوة تاليا للفقہ الشرعى باحكام الدين في كليات الدعوة واصول الدين .

٢ — وجانب آخر في شخصية الداعية لا يقل اهمية عن العلم الا وهو

(١) اعلام الموقعين ج ١ ص ١٥ وما بعدها .

خشية الله تعالى ، فلا علم صحيحا بدون خشية (إنما يخشى الله من عباده العلماء (١) . وإذا ملأت خشية الله قلب الداعية نفذ قوله وتوجيهه في القلوب ، وإذا قل حظه منها لم يجده شيئا فضل البيان ولا شفقة اللسان ، وقد وصف الله — تعالى — المبلغي عنه فقال : « الذين يبلغون رسالات الله ويخشونه ولا يفشون أحدا إلا الله وكفى بالله حسيبا » (٢) وأراض الدعوة وفشل الدعاة في كل عصر ترجع أساسا إلى نقص هذا الجانب وهتزازة في شخصية الداعية ... وعلى كل مهتم بشئون الدعوة ومصلح الأمة أن يتفكر في الظروف المساعدة على غرس هذا الشعور وتنميته في قلوب دعاة القدي ، حتى يغير الله أحوالنا ، فالقلب هو منبع التغيير ولا حياة له إلا بخشية الله تعالى ومحبه وإيثار مرضاته . وخوف عقابه وكفى بالله حسيبا ، ولا أزيد على هذا ، وأسأل الله المغفرة .

٣ — والرفق والصبر من الزم الصفات للداعية الصادق وخاصة عند اضطراب أحوال المجتمعات الإسلامية وشيوع البدع والمخالفات ، فقد تحمل قلة الصبر البعض على التقصير في أمر الدعوة والباس منها وقد تحمل قلة الرفق بعضا آخر على ركوب ما ينفعه الشارع وأتيان الأمور من غير أبوابها الصحيحة . وقد نبه شيخ الإسلام ابن تيمية أنه في هذا المقام « يفلط فريقان من الناس : فريق يترك ما يجب من الأمر والنهي تأويلا لهذه الآية كما قال أبو بكر الصديق — رضي الله عنه في خطبته : إنكم تقرأون هذه الآية « عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اعتديتم » وانكم تضعونها في غير موضعها ، وإنى سمعت النبي — صلى الله عليه وسلم — يقول : إن الناس إذا رأوا المنكر فلم يغيروه أوشك أن يعمهم الله بعقاب منه . والفريق الثاني : من يريد أن يأمر وينهى إما بلسانه وإما بيده مطلقا من غير فقه وحلم وصبر ونظر فيما يصلح من ذلك وما لا يصلح ، وما يقدر وما لا يقدر ... فإن الأمر والنهي وإن كان متضمنا لتحصيل مصلحة ودفع مفسدة فينظر في المعارض له فإن كان الذي يفوت من المصالح أو يحصل من المفاسد أكثر لم يكن مأمورا به ، بل يكون مخرما إذا كانت مفسدته أكثر من مصلحته لكن اعتبار بتأخير المصالح والمفاسد هو بميزان الشريعة .. وعلى هذا إذا كان الشخص أو الطائفة جابحين بين معروف ومنكر بحيث لا يفرقون بينهما ، بل إما أن يفعلوا ما جيبعا أو يتركوهما جيبعا لم يجر أن يؤمروا بمعروف ولا أن ينهوا عن المنكر مالم ينظر فإن كان المعروف أكثر أمر به وإن استلزم ما هو دونه من المنكر ، ولم ينس منه منكر يستلزم تقويت معروف أعظم منه بل يكون انتهى عنه حينئذ من باب الصد عن سبيل الله ... وإن كان المنكر

(١) سورة سبأ — ٢٨

(٢) سورة الأحزاب — ٣٦

أغلب نهى عنه وإن استلزم نوات ما هو دونه من المعروف .. فتسارعة
بمصلحة الأمر ونارة لا يصلح أمر ولا نهى حيث كان المعروف والمنكر
متلازمين .. وإذا اشتبه الأمر استبان المؤمن حتى يتبين له الحق فلا يقدم
على الطاعة إلا بعلم وثقة .. وهذا بلب واسع ، ولا حول ولا قوة إلا
بإله » (١) .

وهن ثم حكى عنه — وهو من هو قوة في الحق وصدعا به — أنه مر
على قوم من التتار جلسوا يشربون الخمر ، فانكر عليهم بعض أصحابه
فقال : دعهم وما هم فيه ، فإن الله إنما حرم الخمر لأنها تصد عن ذكر
الله وعن الصلاة ، وهؤلاء تصدهم الخمر عن سفلك الدماء ونهب
الأموال » (٢) .

هذه ثلاثة جوانب في شخصية الداعية : أحدها علمي والثاني روحي
والآخر يرجع إلى السياسة الشرعية للدعوة .. وبها لابدونها يتكون
الداعية المنشود كما سنعرض له إن شاء الله في القسم الأخير .

وأما عن جانب « الأبناء » في تكوين (داعيتنا المتخصص) فلنا توجه
اهتمام المعنيين إلى الأمور التالية : —

١ — أن يتمكن الداعية المتخصص من الدراسة الشرعية في مجال
العقيدة والفروع العمياء جميعا فإن المفتي معرض للإجابة عن كافة
المسائل اعتقاديا كانت أو عمالية ، وقد قرر علماء الترك في إحدى الحواشي
الكلابية أن على السلطان أن يقيم مفتيا يزيل شبه الناس الاعتقادية في كل
مسألة سغر حتى لا يفتنهم أهل الضلال ، ولعمري إنه لا لزوم في عصرنا
الحاضر الذي اشتد فيه الغزو الفكري لاعتول المسلمين وتلويهم ، ويتبنى
أن يرد الناس في هذه الأمور الاعتقادية إلى الكسباب والسنة وما أجمعت
عليه الأمة ، كما بينه ابن القيم في أعلام الموقعين (٣) .

كما أنه ينبغي أن يتمكن من الفقه العملي بحيث يستطيع التمييز بين
الأدلة راجحها ومرجوحها فلا يفتي بغير الرجح عنده إذ هو خلاف الإجماع
كما نقل القرافي في « الأحكام » (٤) نعم : إن من لا يستطيع النظر في الأدلة
والمقارنة بين الأحكام المستنبطة منها ، له أن يفتي من يسأله إن لم يوجد

(١) رسالة « الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر » ص ٩ — ١٢ .

(٢) القرضاوى : ثقافة الداعية ١١٠ .

(٣) أعلام الموقعين ١/٤٧ وما بعدها .

(٤) الأحكام ص ٨٠ .

مفت غيره بما في الكتب الممتدة إن كان يحسن فهمها وتنزيلها على الوقائع، ولكنه في الحقيقة ليس بمفت بل هو مجرد راو أو ناقل تشتط فيه عدالة الرواة وضبطهم فحسب، أما مفتينا العالم المتخصص فينبغي أن يطمح إلى مرتبة النظر في الأدلة ويؤثر الأقوى دليلا لنفسه ولمن يستفتيه .

وهذه ناحية هامة في عصرنا الحاضر الذي يتنادى فيه المسلمون بالعودة إلى تحكيم الشريعة الإسلامية في كل شئونهم ، مع ما جد من نوازل وأحوال يحتاج فهمها وتخريجها على الأصول إلى ملكة فقهية وارتباط بمصادر التشريع واستيعاب لمناهج أصول الفقه ومواطن الإجماع والخلاف بين المجتهدين ومداركهم ولا يقوى على الوفاء بذلك أصحاب النقل المجرد من كتب السليقين .

هذا وقد تعرض الفقيه الحنفى ابن عابدين لهذه المسألة في رسالته « رسم عقود المفتى » فقال (الواجب على من أراد أن يعمل لنفسه أو يفتي غيره أن يتبع القول الذي رجحه علماء مذهبه فلا يجوز له العمل أو الافتاء بالمرجوح) . وقد نقلوا الإجماع على ذلك ، في الفتاوى الكبرى للمحقق ابن المكى قال في (زوائد الروضة) إنه لا يجوز للمفتى والمعامل أن يفتى أو يعمل بما شاء من القولين أو الوجهين من غير نظر ، وهذا لا خلاف فيه . وسبقه إلى حكاية الإجماع فيهما ابن الصلاح ، والباقي من المالكية في المفتى ، وكلام القرافى دال على أن المجتهد والمقلد لا يحل لهما الحكم والافتاء بغير الرجوع لأنه اتباع للهيوى وهو حرام أجماعا . . وقال الإمام أبو عمرو في (آداب المفتى) : « أعلم أن من يكتفى بأن يكون فتواه أو عمله موافقا لقول أو وجه في المسألة ويعمل بما شاء من الأقوال والوجوه من غير نظر في الترجيح فقد جهل وخرق الإجماع » (١) .

بل إنه أورد في موضع آخر من الرسالة نفسها ما يدل على اتباع الأراجح ولو خالف إمام مذهبه المقلد ، إذا تشكل مخالفة أصحاب أبي حنيفة له أحيانا وهم مع ذلك ينسبون إليه (قلت : قد كنت استشكلت ذلك وأجبت عنه في حاشيتي « رد المحتار على الدر المختار » بأن الإمام لما أمر أصحابه بأن يأخذوا من أقواله بما يتجه لهم منها الدليل عليه صار ما قالوه قولا له لا يثبت له على قواعد التمسك بها لهم .. ونظير هذا ما نقله العلامة البيرى في أول شرحه على « الأشباه » عن « شرح » الهداية لابن الشحنة الكبير) . . إذا صح الحديث وكان على خلاف المذهب عمل بالحديث ويكون ذلك مذهبه ولا يخرج مقلده عن كونه حنفيا بالعمل به

فقد صح عن أبي حنيفة أنه قال : إذا صح الحديث فهو مذهبي . وقد حكى ذلك الإمام ابن عبد البر عن أبي حنيفة وغيره من الأئمة — انتهى . ونقله أيضا الإمام الشافعي عن الأئمة الأربعة . قلت « ولا يخفى أن ذلك لمن كان أهلا للنظر في النصوص ومعرفة محكمها من منسوخها ، فإذا نظر أهل المذهب في الدليل وميلوا به مسح نسبته إلى المذهب لكونه صادرا باذن صاحب المذهب ، إذ لاشك أنه لو علم بضعف دليل رجع عنه واتبع الدليل الأقوى » (١) .

ولعمري إذا كان هذا هو موقف الأئمة الأربعة فإن على المفتين المتخصصين القادرين على النظر في الأدلة أن يرفعوا بالجواب دليلهم القوي في اختصار لطبقت قلب المستفتي ويلتزم برأي المفتي ويكون متبعا لصاحب الشرع — صلى الله عليه وسلم — مباشرة قدر الإمكان ، وفي النفس شيء من قول القرافي : « لا ينبغي للمفتي أن يحكي خلافا في المسألة .. ولا أن يذكر دليلا ، ولا موضع النقل من الكتب ، فإن في ذلك تضييعا للوقت على صاحبه » (٢) .

والفرض المهم هو التحلي بالسماحة في شأن الفروع الاجتهادية فقد اختلف الصحابة حتى في وجود النبي — صلى الله عليه وسلم — ولا بأس بالتقليد عند الحاجة كما نقله ابن القيم وقال : « هو أصح الأتوال وعليه العمل » (٣) ولكن مع الاستشراف لمزية التمييز بين الأدلة والإرباط بأصول التشريع ومتابعه وتحري الأقوى من الآراء بمقد كثر في عصرنا العمل بالنسبة أو التقليد دون نظر في الدليل مع المقدرة عليه ولا حول ولا قوة الا بالله .

٢ — الأمر الثاني بعد إظهار الأقوى دليلا هو النظر فيما هو أرفق بالمسلمين وليس ضعيف الدليل ، فهذا أيضا أوفق لروح الشرع فقد ثبت أنه ما خير — صلى الله عليه وسلم — بين أمرين الا اختار أيسرهما على الناس ما لم يكن فيه إثم أو قطيعة رحم » .

يقول المفتي المعاصر الشيخ محمد غنيم الاحسان المجددي في كتابه « أدب المفتي » : « مسألة الترجيح بقوة الدليل ، بحيث وجب تصحيحان ورأي من كان له أهلية النظر في أن دليل أحدهما أقوى ، فالممثل به أولى » (٤) .

(١) السابق ٢٤ .

(٢) القرافي : الأحكام ٢٦٨ .

(٣) اعلام الموقعين ٤٦/١ .

(٤) مجموعة قواعد الفقه ط دكا ص ٥٢٨ .

وقد عرض الشاطبي لهذا الأمر فقال : « المفتى البالغ الذروة هو الذى يحمل الناس على المعهود الوسط فيما يليق بالجمهور فلا يذهب بهم مذهب الشدة ولا يميل بهم الى طرف الانحلال » (١) . ثم أفاض بعد ذلك فى الاستدلال على أن ذلك هو الصراط المستقيم الذى جاءت به الشريعة وأن الميل الى الرخص باطلاق مضاد له كالميل الى التشديد باطلاق .
نعم إنه يجوز للمرء فى شأن نفسه أن يجعلها على العزائم أو على « ما هو فوق الوسط » كما يعبر الشاطبي (٢) ، ولكن حين يقضى للفقيه يلاحظ الوسط المناسب لجمهور الناس .

وما أجل قوله بعد ذلك : فلينظر المقلد أى مذهب كان أجرى على هذا الطريق فهو أخلق بالاتباع وأولى بالاعتبار . وأن كانت المذاهب كلها طرقت الى الله ولكن الترجيح فيها لابد منه لأنه أبعد من اتباع الهوى — كما تقدم — وأقرب الى تحرر قصد الشئاع فى مسائل الاجتهاد (٣) . وهذا التحفظ فى أمر النفس والتيسير على الغير هو غير ما يفعله بعض المنسوين الى العلم والفتوى ولا حول ولا قوة الا بالله .

نعم ، قد يجوز للمفتى أيضا التشدد مع بعض المستفتين لصلحة تقتضيه كما اختلف جوابه صلى الله عليه وسلم لمن سألوا عن قبلة الصائم « قال فى نشر المرفوع ، وذكر فى البحر مسائل عن روض النووى وفكر أنها توافق مذهبنا ، منها : فرع — للمفتى أن يقلظ للزجر متاولا ، كما اذا سأل من له عید عن قتله وخشي أن يقتله جاز له أن يقول « إن قتلته قتلناك » متاولا لقوله — عليه الصلاة والسلام — من قتل عبده قتلناه ، وهذا اذا لم يترتب على اطلاقه مفسدة » (٤) .

وعلى المفتى ألا يرضى احداً من ذوى الجاه يسخط الله عز وجل ، فهو بذلك يؤذى نفسه ويؤذيهم ، وإن كان فى الظاهر يرضيهم ، ولكن لا يدفعه ذلك الى تمسك التشديد فى الفتوى أو المخاشنة فى القول . يقول العراقي فى « الأحكام » : « وأن يكون (أى المفتى) صديقا بالحق لاولى الأهلية والسطوة لئلا تخذه فى الله لومة لائم وأن يجتهد فى إيصال الحق بالتلفظ إن أمكن فهو أولى . . . وفى بعض الأحوال يتمين الاغلاظ والمبالغة فى التكرير اذا كان اللتين يولان الحق وينحضه وبالجملة فليسلك اقرب الطرق لزواج الصواب يختص بما يتجه فى تلك الحالة » (٥) .

(١) الموافقات ٣٥٨/٤ .

(٢) السابق ٢٦٠ .

(٣) السابق ٢٦١ .

(٤) مجموعة رسائل ابن عابدين ١٣١ .

(٥) الأحكام ٢٧٣ — ٢٧٤ .

وهذا جانب هام في تكوين شخصية « الداعية المفتى » تمنى اليه الحاجة في عصرنا الذي كثرت فيه بمالاة ذوى المال والجاه والسلطان حتى ضمعت الثقة بأهل العلم والإفتاء والبيان ، والله يقول الحق وهو يهدي السبيل .

٣ — ينبغي للداعية عموماً والداعية المفتى خصوصاً أن يكون على علم كامل بأحوال عصره وتغيراتهما ، وبالأعراف والمعادن السائدة فيه أو على الأقل في المنطقة التي يتصدى فيها للقيام بهذا الواجب الديني حتى ينهض به على الوجه الأكمل ، ولا يقتصر على حفظ المسائل أو الانكباب على الكتب ، وهذا ما يتفق عليه الكاتبون في « أدب المفتى » ، يقول المفتى عبيد الإحسان : « ينبغي لكل مفت أن ينظر إلى عادة أهل بلده فيما لا يخالف الشريعة ، فإن للعرف اعتباراً في الشرع ، فليفتى اتباع العرف الحادث في الألفاظ العرفية وكذا في الأحكام التي بناها المجتهد على ما كان في عصر زمانه تغيير عرفه إلى عرف آخر بعد أن يكون المفتى ممن له رأى ونظر ومعرفة بقواعد الشرع وإن لم يكن مجتهداً حتى يميز بين العرف الذي يجوز بناء الأحكام عليه وبين غيره » . (١)

وقد عرض لهذه المسألة ابن القيم في أعلام الموقعين وغيره من كتبه كما هو معروف وكذا ابن عابدين في العديد من رسائله وأفردها برسالة خاصة أسماها « نشر العرف في بناء بعض الأحكام على العرف » وفيها ينقل عن بعض المحققين كلاماً جليلاً « لا بد من مقفه في أحكام الحوادث الكلية ، وفقهه في نفس الواقع وأحوال الناس .. فيعطى الواقع حكمة من الواجب ولا يجعل الواجب مخالفاً للواقع » .

ثم يضيف من قوله هو « وكذا المفتى الذي يفنى بالعرف لا بد له من معرفة الزمان وأحوال أهله ومعرفة أن هذا العرف خاص أو عام وأنه مخالف لنص أو لا ، ولا بد له من التضرع على استاذ ماهر ، ولا يكفي مجرد حفظ المسائل والدلائل فإن المجتهد لا بد له من معرفة عادات الناس كما تدبناه فكذا المفتى .. فهذا كله وأمثاله دلائل واضحة على أن المفتى ليس له الجبود على المنقول في كتب ظاهر الرواية من غير مراعاة الزمان وأهله، والا لتضيع حقوقاً كثيرة ويكون ضرره أعظم من نفعه ، فإنا نرى الرجل يأتي مستفتياً عن حكم شرعى ويكون مراده التوصل إلى إضرار غيره ، فلو أخرجنا له فتوى عما يسأل عنه ، نكون قد شاركناه في الإثم ، لأنه لم يتوصل إلى مراده الذي قصده إلا بسبينا » (٢) .

(١) مجموعة قواعد الفقه من ٥٧٨ .

(٢) مجموعة رسائل ابن عابدين ط لاهور ١٢٩ — ١٣١ .

وهذه ناحية بالفة الاهمية في تكوين الداعية المفتى حتى يعطى الواقع حكمه من الواجب ولا يتيسر المستغلين — كما وقع في بعض الحالات في زماننا هذا — استغلال بعض ما قد يصدر من فتاوى ، ولكن يتفهم عادات أهل منطقته في عباداتهم ومعاملاتهم ويجب كل سائل بما يتعارف عليه أهل بيئته . يقول القرافي : « إن إجراء الأحكام التي مدركها العوائد مع تفسير تلك العوائد — خلاف الإجماع وجهالة في الدين ، بل كل ما هو في الشريعة يتبع العوائد بتفسير الحكم فيه عند تفسير العادة الى ما تقتضيه العادة المتجددة ... بل ولا يشترط تغير العادة ، بل لو خرجنا نحن من ذلك البلد الى بلد آخر ، عوائدهم على خلاف عادة البلد الذي كنا فيه أمثناهم بعادة بلدهم ... وكذلك اذا قدم علينا أحد من بلد عادته بخساسة للبلد الذي نحن فيه لم نفتحه الا بعادة بلدنا دون عادة بلدنا » . (١)

القسم الثالث :

والآن .. كيف يمكن تحقيق هذه الصفات وتوفر هذه السمات في الدعاة الذين نسعى الى تكوينهم ليوجهوا الجموع المسلمة ويقودوا حركة العمل الاسلامي في المستقبل وخصوصا هؤلاء الدعاة المتخصصين الناهضون بمهمة الانشاء وتبيين احكام الشرع للمكلفين . إن الصفات السابقة التي استخلصناها تعود — سواء تعلقت بالانشاء او بالدعوة — الى صفات روحية خلقية والى صفات فكرية عقلية ثم الى صفات فنية عملية . وهذا يعطى ان التدريب والاعداد المناسبين للأشخاص المهنيين لتلك المهام يمكن ان يأتي بالثمرة المرجوة وهو « الداعية المفتى » كما ينبغي ان يكون — إن شاء الله — اذا ما عتينا في إعدادهم بهذه الجوانب الثلاثة .

والواقع ان ما سنقدمه هنا هو مجرد اعتبارات ومقترحات يمكن ان تؤخذ في الحسبان عندما توضع خطة بواسطة لجان متخصصة لاعداد هذا اللون من الدعاة المتخصصين .

(١)

ثلاثة أمور او اعتبارات :

١ — وأول هذه الاعتبارات — فيها يمتد كاتب هذه السطور — ان نعسن اختيار الطلاب الذين نعددهم لهذه المهمة ونهمل لهم الظروف

المناسبة فالواقع أن كثيراً من العابلين يخفل الدعوة ، وكثيراً من الدارسين بمعاهدها ، ليسوا مقبلين على هذا العمل ولا راغبين — كما تبين من الدراسات السابقة التي قدمت خلال الندوة — في هذا النوع من الدراسة ولذا فإن النتائج التي تتحقق من التدريب والدراسة هي في النهاية ضعيفة بالنسبة واعتقد أن نظام القبول في معاهد الدعوة يجب أن يتطور بحيث يعمل المشرفون على الجامعات الإسلامية على رصد اتجاهات الطلاب وسلوكهم وترشيح من يتوافر فيه خلال التالية ليلتحق بمعاهد الدعوة : —

- ١ — الخلق الحميد والاستعداد الروحي لمهمة الداعية .
- ٢ — الرغبة في القيام بعمل الداعية وإبتغاء المثوبة فيه .
- ٣ — الذكاء والفطنة ، وقدر متناسب من التفوق الدراسي .

ولا بأس بأن يفتح الباب لغيرهم من الراغبين ولكن ينبغي أن يكون قدر معقول من القبولين في هذه المعاهد قد جاء من هذا الطريق حتى لا تحرث في البحر أو تجري وراء السراب ، ومما يعين على ذلك :

- ١ — الترتيب في مجال الاختبارات أو اختبارات القبول .
- ٢ — نسب الدرجات التي حصل عليها الطلاب في المراحل السابقة .
- ٣ — المسابقات تحريرية وشفوية ، والشفوية أهم .

٢ — النقطة الثانية في هذا الصدد هي أن تكون معاهد الدعوة المتخصصة بمعاهد عالية تعنى بالصقل والتوجيه والإرشاد واستكمال أدوات العمل والتدريب عليه عملياً تسدر الإمكان ، وهذا يكون بعد توافر الثقافة الأساسية بأحكام الشرع كقاعدة يبني عليها ، وأظن أن القائمين على كليات الدعوة الذين يستقبلون طلاباً ليسوا مستعدين ولا راغبين ويحاولون تكوينهم دعاء يمكن أن يخبرونا عن تجربتهم ومعاتناتهم ولعل خلاصة ما سمعناه في هذا اللقاء تدعو إلى كثير من القلق وتستوجب المراجعة السريعة .. وأظن أن بعض كليات الدعوة قد عادت كما كانت في الماضي كليات لأصول الدين .

والحق أن النوعية التي نريدها للمفتي الداعية لا يناسبها تماماً خريج كليات الشريعة ولا خريج كليات أصول الدين حالياً بل هي تحتاج كما سلفت الإشارة فيما سبق إلى خريج الأزهر القديم الذي درس الشريعة بكافة فروعها وأحكامها المعقدة والعملية . ولكن لعدم وجود هذه النوعية الآن أو تدرتها فإن معهد الدعوة العالي كما أتصوره هو معهد يضم قسماً متخصصاً لتخريج الدعاة المفتين إلى المرحلة العالية في كليات الشريعة وأصول الدين ويطلق هاتين النوعيتين في شبعيتين داخل هذا القسم وتشارك في بعض الأنشطة الدراسية والعملية وتستقل كل منهما بعد ذلك

بما يلزمها مما لم يتوافر لها في دراستها السابقة وتكون مدة الدراسة بهذا المجهود من سنتين إلى ثلاث سنوات على الأقل مع استخدام العطلات الصيفية .

٣ - الأمر الثالث الجوهرى في صورة المعهد المقترح قبل الدخول في برامجه هو أن تكون الاغلبية داخلية لجميع الطلاب ليس يقصد إراحتهم بحسب ولكن يقصد أن يحيوا حياة إسلامية وتنمى فيهم الاتجاهات الأخلاقية والروحية من عبادة وذكر وصيام وتهجد بإشراف رجال دعوة متطوعين من اساتذتهم أو من غيرهم بحيث تكون الأسوة الحسنة هي عماد التوجيه ، وينتجها لهم نمى المسكن قدر مناسب من الأنشطة الفكرية والرياضية والاجتماعية الموازية للبرامج الأساسية في المعهد ، مع رعاية تتجاهل المواهب بل تصقلها ، ولا تعظم أو تنكر بقدر ما تشجع وتشكر ، وتمطى الخبرة المركزة والتجربة الموجهة والأسوة الحسنة .

أما برامج المعهد فمستوزع على شعبتين بخضبط طبيعة القبولين به كما سلف بيانه :

(أ) فتكون هناك شعبة تركز على دراسات العقيدة والفكر بجانب تدريبات الدعوة والإفتاء للقبولين من خريجي كليات الشريعة .

(ب) وأخرى تركز على دراسات الفقه وأصوله وما يرتبط بهما مع تدريبات في الدعوة والإفتاء للقبولين من خريجي كلية أصول الدين .

وبطبيعة الحال فستكون هناك مواد مشتركة وأنشطة تدريبية مشتركة وأخرى خاصة بكل من هاتين الشعبتين ويمكن القول بأن الموضوعات التالية ينبغي أن تقدم للمجموعتين معا : -

١ - الدعوة موضوعها وأساليبها وأطوارها من الكتاب والسنة .

٢ - علوم الاتصال وأساليب الدعوة الحديثة .

٣ - الأدب وفنونه والأدب المقارن بوجه خاص .

٤ - أحوال العالم الإسلامى المعاصر - على طريقة الجغرافيا الثقافية ودراسات المناطق لمعرفة للتوزيعات الفكرية والظروف السياسية والثقافية والاجتماعية على رقعة العالم الإسلامى .

٥ - التيارات الفكرية في العالم المعاصر - دراسة تحليلية موضوعية مع تقويم جاد من وجهة النظر الإسلامية .

٦ - تاريخ الدين وعلم مقارنة الأديان وعدم الاقتصار على الدراسة التقليدية للملل والتحل .

٧ — دراسة جادة لإحدى اللغات العالمية بما يحول استخدامها في الدعوة .

٨ — دراسة المناطق غير الإسلامية في العالم (تختار كل مجموعة منطقة معينة للدراسة) .

٩ — الحركات الإسلامية ومؤسسات الدعوة في العالم المعاصر .

١٠ — أدب الإفتاء مع دراسة تحليلية لمجموعات من الفتاوى الهامة .

أما المواد التي تخص الطلاب من خريجي كليات أصول الدين فيجوز أن تضم دراسة في : —

(أ) أصول الفقه ، وخاصة مقاصد الشريعة وطرق الدلالة وراثتها .

(ب) أصول الفقه التطبيقي وتخريج الفروع على الأصول .

(ج) القواعد الفقهية الكلية .

(د) الفقه المقارن .

(هـ) تاريخ التشريع الإسلامي .

(و) دراسة قانونية « كمدخل للنظرية القانونية » .

وأما الطلاب من خريجي كليات الشريعة فينبغي أن تقدم إليهم دراسات مناسبة في : —

(أ) العقيدة الإسلامية من الكتاب والسنة .

(ب) تاريخ الفكر الإسلامي ومدارسه ومجالاته .

(ج) العلوم الإنسانية « علم نفس — اجتماع — أخلاق » .

(د) تاريخ الفكر الإنساني ومرآجه .

(هـ) التاريخ الإسلامي العام .

(و) المنطق ومناهج البحث العلمي .

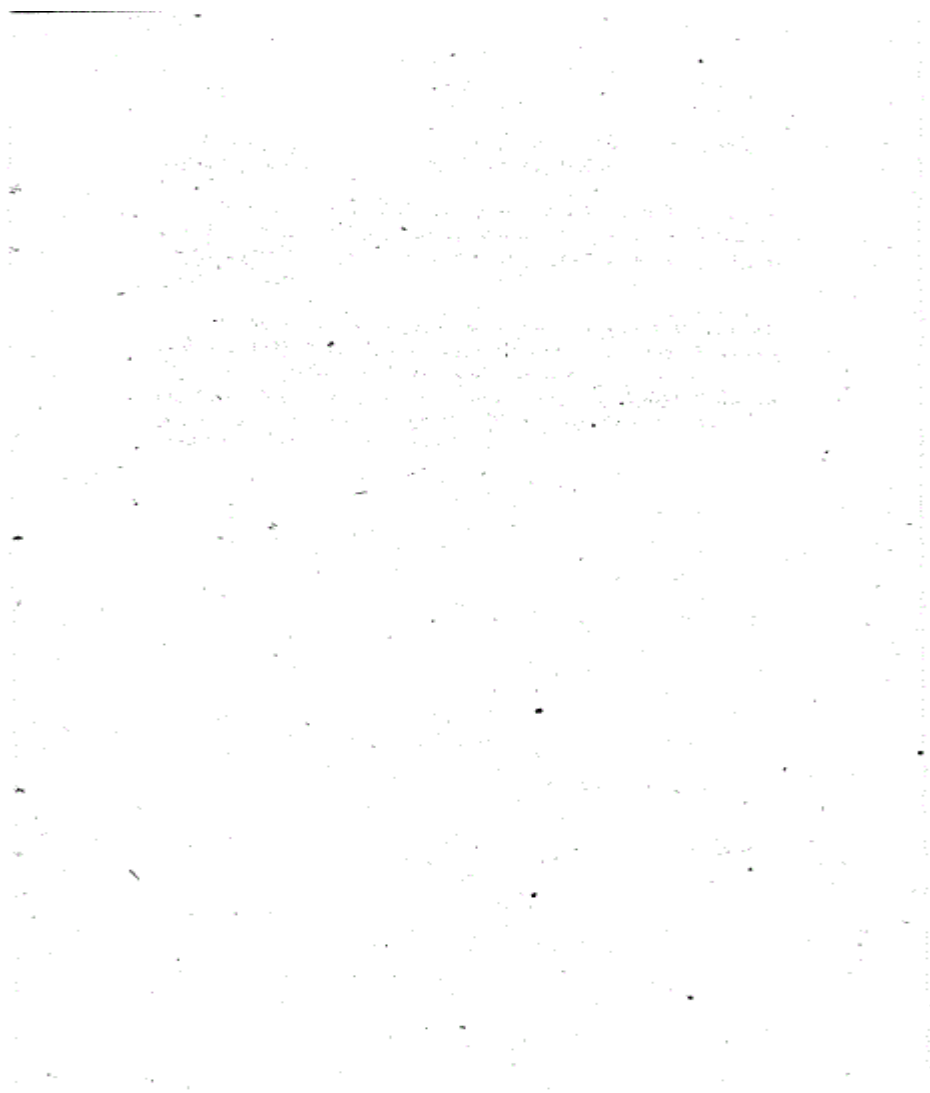
(ج)

والى جانب هذه البرامج كما سلفت الإشارة يعني بتكوين الشخصية الإسلامية للداعية المقتنى عن طريق الأنشطة التطوعية الحرة بالمسكن الطلابي ، وتستخدم من ناحية أخرى العطلات الصيفية وغيرها في رحلات لممارسة النشاط الدعوى حسب برامج يقرها ويشرف عليها أساتذة المعهد فيما يسمى « بقوافل الدعوة » تقضى القرى والمجتمعات السكنية وتزور

المستشفيات والسجون والمزارات والمواكب ، والمؤسسات التعليمية والاجتماعية لممارسة الدعوة بشكل طبيعي قدر الامكان .

وكذا في إقامة منتديات مسيحية لصقل شخصيات الطلاب رياضيا واجتماعيا وتقديم الوان من التدريب العملي فيما يعرف ببرامج تكوين القيادات وإشراك الدارسين في مواقف وظروف متنوعة تزيد من خبرتهم وتصل استعداداتهم .

على أن يوضع امام ناظرى كل دارس بالمعهد أن سلوكه من قول وفعل يمثل أحكام الشرع أو يفترض فيه ذلك وخاصة من وجهة نظر الجموع التي ستتلقى توجيهاتهم ومناوهم بالقبول باعتبارها حكم الله تعالى .. وأن الهدف الذي يسعون اليه ليس شهادة التخرج أو الوظيفة الرسمية بقدر ما هو قيادة مستقبل الدعوة الإسلامية ودموة الخلق الى العبودية الخالصة لله تعالى : هذا ، والله الموفق .



المنهج الإسلامي في التنمية

د . يوسف إبراهيم يوسف *

مقدمة :

من نافلة القول أن نتحدث عن أهمية التنمية الاقتصادية وضرورة تحقيقها ، فلقد أصبح ذلك من المسلمات لدى عامة الناس فضلا عن حلولها هيوم أمهم واشتغلوا بمشكلاتها وجعلوا الوصول الى حلول لها هدفا لهم وميدانا لسعيهم في الحياة .

لانتحب أن نضيق جهدا في إعادة إثبات أن تحقيق التنمية الاقتصادية في البلاد الإسلامية ، أصبح مسألة وجود أو لا وجود ، وإنه بقدر ما تنجح هذه الأمة في تحقيق التنمية الاقتصادية ، ويقدر ما تسرع في الوصول الى هذا النجاح بقدر ما تكتب لها مكانة في عالم المستقبل ، وما من شك في أن كتابتنا الاقتصادية الكثيرة والحيز الذي تشغله فيها التنمية الاقتصادية ليعبر عن إدراك أهمية التنمية الاقتصادية في حاضر ومستقبل أممتنا .

وكثيرا ما عقدت اللقاءات لبحث هذه القضية على مختلف المستويات ، وشئنا الانتاجات . وطرحها وعلاجها من وجهة النظر الإسلامية ، في كثير من هذه اللقاءات له دلالاته التي لا تخطئها عين ، إنه يدل على أن مرحلة التثقت والتبعية الفكرية في هذا الميدان قد آذنت بافول ، وأن الأصالة في العلاج والاستقلال في المنهج توشك أن تكون بين أيدينا ، وأن احتمالات النجاح — بإذن الله تعالى — تلوح في الأفق .

ومع كل ما كتب عن التنمية الاقتصادية من وجهة النظر الإسلامية ، في السنوات الماضية ، ومع تعدد اللقاءات التي ناقشت هذا الموضوع ، فإنه ما زال في حاجة الى الكثير من الجهود ، فهو متعدد الجوانب ، كثير الزوايا ، وأهم الجوانب التي ينبغي أن نركز عليها في هذه الفترة ، ما يتعلق بالمنهج ، فهو جانب جوهري ، ويقدر وضوحه في أذهان المنظرين بتعدد ما تكون نظراتهم صائبة واجتهاداتهم موفقة وعند ذلك يكون الإجراءات التنفيذية والخطوات العملية رشيدة مؤثرة منتجة .

* استاذ الاقتصاد المساعد بجامعة الأزهر والمعار حاليا الى كلية الشريعة بجامعة قطر .

(م ٣ — دراسات)

مدخل الى اختيار المنهج الاسلامي للعالم الإسلامي

مفهوم التنمية في الإسلام :

الحديث عن منهج التنمية يدخله - في نظرنا - هو تحديد مفهوم التنمية . والأهداف المتوخاة من القيام بها ، فلذلك أثر في اختيار المنهج المنسق مع هذا المفهوم ، والقادر على تحقيق الأهداف . إذ عندما نقصد من تحقيق التنمية مجرد مضاعفة كمية المنتج من السلع والخدمات ، فإن كثيرا من المناهج قد تحقق ذلك ، ولكن عندما نضيف الى هدف مضاعفة الانتاج فكرة تحقيق العدل في توزيعه ، فليست كل المناهج بقادرة على تحقيق العدل في التوزيع ، وعندما نأخذ ظروف أزمة من الأمم في الحسبان فنرى أكثرية المناهج المعروفة لا تتلائم مع هذه الظروف ، وهكذا نرى أن اختيار المنهج لابد أن يسبقه الوقوف على مفهوم التنمية وأهدافها .

وفي ظل الإسلام نادى المفكرون منذ صدر الإسلام « بعمارة الأرض » و « عمارة البلاد » . جاء ذلك في كتب الخلفاء الى الولاة ، ككتاب الإمام على كرم الله وجهه الذي وجه به مالك بن الأشتر الى مصر ، وجاء في كتب المفكرين ككتاب الخراج لأبي يوسف .

وعمارة البلاد التي نادوا بها ، هي ما ننادي به اليوم من تحقيق التنمية الاقتصادية . وبالتعمق في مضمون « عمارة البلاد » نراه غير مقصور على البعد المادي المتمثل في انتاج حجم ما من المنتجات ، بل يشمل ابعادا أخرى اجتماعية وثقافية وأخلاقية ودينية . فلقد قائلوا إن تعمير البلاد يهدف الى إقامة مجتمع المتقين ، يتمتع بمستوى معيشي طيب يصل اليه بزيادة الإنتاج الى أقصى قدر ، مع استثمار تقوى الله في ذلك ، والتي يتولد عنها - الخرخ - على سيادة مبادئ الإسلام في سلوكيات المجتمع كعبداً لتحقيق حد الكفاية . ومنذ تحقيق التوازن الاقتصادي ، وجعل ذلك مبدأ لعبادة الله تعالى ، وتحقيق مضمون الخلافة في الأرض .

لقد فتح الإنسان الموارد المادية ، والطاقات البشرية ، وكلف بحسن استخدامها . وحسن توزيع ناتج هذا الاستخدام ، كي يبنى الحياة الطيبة . فإذا أصيب المجتمع بضميمة التخلف الاقتصادي فإن ذلك يعود - في المفهوم الإسلامي - الى أحد أمرين .

١ - القصور في استخدام الموارد .

٢ - سوء توزيع الناتج .

وأول الأمرين كثران بنعمة الله تعالى ، وثانيهما تظالم بين الناس ، وكلاهما محرم . ويتناقض مع القيام بمهام الخلافة في الأرض ، « وآتاكم من كل ما سألتموه . وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها . إن الإنسان لظلوم كفار » (١) فكان التنمية في مفهوم الإسلام تنبثق في قيام المجتمع باستخدام الموارد المادية والبشرية التي وضعها الله تعالى تحت تصرفه . الأفضل استخدام ممكن ، في ظل المعرفة الفنية السائدة ، وتوزيع الناتج بما يحقق للناس حشد الكفاية المناسب مع حجم الناتج ، عيشة الله تعالى وقيامًا بمهام الخلافة .

فغنى الرخاء المادى للمجتمع هدف أعلى هو أن يكون المجتمع قائما بمهام الخلافة التي تعنى عبادة الله تعالى بتعمير الأرض . ومن ثم يكون هدف التنمية في الإسلام بنسب المجتمع القائم بأمانة الخلافة عن الله تعالى ، الذى يمثل الأمة الوسيط التى تقيم معالم الحق ، فيقيم بها الله الحجة على الناس كافة .

وانطلاقاً من أن التخلف - كما قلنا - رهن بالقصور في استخدام الموارد ، وسوء توزيع الناتج ، فإن الإسلام يكون قد ربط المشكلة بالإنسان وبما هو عليه من قيم ، أى ربط المشكلة بجذورها الاجتماعية والثقافية العميقة ، ويكون الحل رهنا ببناء الإنسان ، وإعادة ثقته في نفسه إليه ، قبل بناء المصانع واستصلاح الأراضي وحك الخطط ، ولذا فإن المنهج الإسلامى في التنمية لا يتكون من عناصر اقتصادية بحتة ، وإنما يضم أيضاً عناصر غير اقتصادية ، هى في الحقيقة أهم من العناصر الاقتصادية ، فهو إذ يصف العلاج ، يعد المريض للاستفادة منه .

إن المفاهيم التى تتكون من عناصر اقتصادية بحتة لتفتقر فوق الفروق بين المجتمعات لتعالج موضوعاً جوانبه غير الاقتصادية أكثر من جوانبه الاقتصادية باعتراف خبراء التنمية الاقتصادية (٢) - لا يمكن أن تقدم غير حلول مبتسرة تعالج مظاهر الداء دون أسبابه وتعجز في النهاية عن إحراز أى نجاح ، مما يصيب المجتمعات بالأحياط واليأس من النجاح ، فيكون الأمراض عن التجاوب مع أى جهود جديدة وتكون لدى المجتمعات المختلفة حلقة أخيرة من كسل ما تعرف ، هى الحلقة الخبيثة لليأس . فالمنهج الإنمائى ليس إلا وصف ، لكيفية الإقلاع بالمجتمع من وهدة التخلف الى

(١) سورة إبراهيم الآية رقم ٣٤ .

(٢) أنظر خير الدماير ، روبرت بولدوين ، التنمية الاقتصادية ، ترجمة د . يوسف صليح - مكتبة لبنان ١٩٦٤ م ج ١ ص ٤١ .

ذرى التقدم ، وهى عملية تختلف من مجتمع لمجتمع تبعاً لاختلاف الظروف التى يمر بها كل مجتمع ، ومن ثم فإن ما يصلح من المناهج للاطلاع بمجتمع ما ، يختلف عما يصلح لغيره من المجتمعات التى تختلف فى ظروفها عن المجتمع الاول .

وإذا كان العقل لاجادلون فى أن الأسباب التى أدت الى تخلف المجتمع الإسلامى والظروف التى تحيط به اليوم إذ يحاول التقدم ، تختلف عن الأسباب والظروف التى وجدت بالمجتمعات التى تقدمت مادياً باستخدام المنهج الرأسمالى أو المنهج الاشتراكى ، فلا ينبغي أن يجادلوا فى عدم صلاحية المنهجين المذكورين للاطلاع بالعالم الإسلامى

مقومات المنهج القادر على تحقيق التنمية :

هناك مقومات يجب توفرها فى المنهج الإنمائى القادر على تحقيق التنمية فى مجتمع ما . وأولها أن يتوافق مع البيئة التى يطبق فيها ، وثانيها أن يقدر على استفسار الجماهير وتوجيه طاقاتها بما يخدم التنمية ، وأخيراً أن يمتلك قدراً من المرونة حتى يستجيب للظروف المتغيرة .

والمنهج الذى يفترق واحداً من هذه المقومات لن يتمكن من تحقيق التنمية ، وما نجح من مناهج حتى الآن فقد كان يمتلك هذه المقومات ، فالمنهج الإسلامى عندما طبق فى العصور الوسطى ، والمنهج الرأسمالى على شاطئى الأطلنطى ، كلاهما نجح فى تحقيق التقدم بمفهومه فيه ، بسبب التوافق مع البيئة والقدرة على تجنيد الطاقات والتمتع بقدر من المرونة . فالرأسمالية منهج مادية ، والبيئة التى طبق فيها مادية ، وهو يحل الإنكار المادية التى تتفق مع تصورات الناس عن الكون والحياة والإنسان ، فهو قادر على تجنيد طاقاتهم ، وقد استطاع أن يستجيب للظروف المتغيرة التى تعاقبت عليه ، ومن ثم أثمر هذا التقدم المادى غير المسبوق .

مقومات النجاح فى المناهج المطبقة فى العالم الإسلامى :

لو ذهبنا نستقصى مدى توفر المقومات السابقة فى المناهج التى تدار إنطلاقاً منها برامج التنمية فى بلادنا ، لسا وجدناها تمتلك منها الكثير ، سواء فى ذلك المنهج الرأسمالى الذى نجح على شاطئى الأطلنطى ، أم غيره من المناهج المطروحة والتى لم نر لها إنجازاً مشهوداً .

إن ما يملكه المنهج الرأسمالى من مقومات النجاح فى غرب أوروبا والولايات المتحدة ، يفترقه تماماً فى بلادنا ، فبيئة ليست مادية ومجتمعنا

إتفاق من الشريعة الإسلامية ، وليس إنبثاقا من مقتضيات أرضية ، ونظرة مجتمعا إلى الكون والحياة والإنسان جسد مختلفة عن نظرة المجتمعات التي أثبتت المنهج الراسمالي ، فالكون عندنا غير مجهول النسب ، والحياة عندنا حقيقة مقصودة ، وإرادة الله نافذة ، والإنسان عندنا من بين مخلوقات الله إرقاها ، وأمراده متساوون ، وهو الذي بيده الملك وهو على كل شيء قدير ، « الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملا ، وهو العزيز الغفور » (١) .

فهل بين هذه البيئة والبيئة المسادية في غرب أوربا والتي أثبتت المنهج الراسمالي علاقة ما ؟ ومن ثم فهل المنهج الذي يستلهم غيائته من بيئة مادية يكون موافقا مع بيئتنا هذه ؟ وإذا كان المنهج الراسمالي غير موافق مع بيئتنا ويحمل قيما غير قيسم مجتمعا فهل يكون قادرا على استنفار الجوع وحشد الطاقات من أجل تحقيق الأهداف المطلوبة ؟ لو كان قادرا على شيء من ذلك لما كنا اليوم نعانى من التخلف ، ونبحث عن وسيلة للخروج من إيساره . فلقد طبقناه منذ الثلث الأول للقرن التاسع عشر في مصر ، ونحن اليوم أكثر تخلفا مما كنا عليه يوم أن استعنا به .

هذا فضلا عن ارتباط المنهج الراسمالي في أذهان الجماهير بالتجربة الاستعمارية المريعة التي نهبت فيها ثرواتهم وسلبت حقوقهم ، بل لعلمهم يؤمنون — وربما عن صدق — بأن العالم الذي تنتمى إليه هذه المناهج يبحث عن وسائل جديدة بديم بها سيطرته ، على الأقل في مجال الاقتصاد ، وربما يكون من أساليبه إلى ذلك تقديم هذه المناهج التي تؤمن بأنها مصدره قبل أن تكون مستوردة .

ناهيك عن أن الظروف التي أحاطت بنجاح الراسمالية في غرب أوربا غير متاحة لبلادنا اليوم ، بل لعلها توجد بصورة معكوسة تماما ، فلقد أتت الراسمالية أن تثبت في مجتمعات عقد لها لواء السيق التكنولوجي ، وبلادنا تعاني من التخلف في هذا الميدان . وأتت لها أن تطبق في مجتمعات تسيطر في مجموعها على الكرة الأرضية ، ونحن اليوم لانسيطر على ثرواتنا، وأتت لها أسواق ممتعة بامتداد الكرة الأرضية أيضا ، ونحن اليوم نزاحم في أسواقنا المحلية .

ولقد شربنا الأمثلة بالمنهج الراسمالي ، بيد أن المناهج الأوربية كلها سواء في ذلك ، بل إن الاشتراكية العلمية أبعد من نفسياتنا ، وأعجز عن استنفار جماهيرنا للقيام بالتنمية ، مبادئها الجوهرية تصطدم بمعقيداتنا مباشرة ، بينما الاصطدام مع الراسمالية كان بطريق غير مباشر ،

والاشتراكية العنصرية هي قمة الاتجاه المادي الذي تمثل الرأسمالية مرحلة منتهية .

وهكذا نرى المناهج التي تصدر عنها برامج الانماء الاقتصادي في بلادنا تفتقد مقومات النجاح والقدرة على الانجاز ، ورغم وضوح ذلك خلال العقود الثلاثة الماضية فإنها لا زالت تسيطر مكرها وعيلا ، وتتقلب بلادنا بينها لتلقى على يد الاشتراكية ما لقيته على يدى الرأسمالية ، فإن فكرت في الخروج من آسارها فلتلجج بينهما في منهج يضم أسوأ قسمائهما .

وأصبحت الصورة المشاهدة لمجتمعنا على يدى هذه المناهج هي وتوفنا حيث كنا في الوقت الذي انطلق العالم من حولنا في مدارج التقدم ، بل لقد أصبحنا تابعين اقتصاديا للبلاد التي صدرت اليها مناهجها ، ولعبت هذه المناهج دورا كبيرا ، في تكريس هذه النعمية ، وإذا لم يكن للاستقلال السياسي وزن كبير بدون الاستقلال الاقتصادي ، فإن هذه المناهج تكون قد أفرغت الاستقلال السياسي — الذي حصلنا عليه بتضحيات كبيرة — من مضمونه ، بل لقد تجاوزت هذه المناهج في أثرها ان استحدثت معاول هدم لما بين شعوبنا من روابط . لقد كان كل ما يفصل بيننا هو الانبلاك الإلصاكية التي أقامها المستعمر بين أجزاء أمتنا ، فإذا بالمناهج المستوردة تقيم من أوطاننا بلادا تختطف مذهبيا وتتوزع بين دول تقديمية اشتراكية ، ودول تقليدية رأسمالية ينكر بعضها بعضا ، ويترى بعضهم ببعض ، لقد أحدثت هذه المناهج في الجسد الاسلامي شرخا يصعب التثابة ، ومثلت عامل فسقة لا يستهان به ، حتى ليصدق مالك بن نبي رحمه الله عندما يقول : إن العالم العربي كان قبل أربعين سنة أقرب الى الحبل الرشيد لشكلته وهو مستعمر ، لأن وحدته الروحية أو الأيديولوجية كانت أمثنا منها اليوم ، فهو الآن — وهو مستقل — كأننا نبتعد عن هدفه (١) .

حاجتنا الى منهج قائل :

نحن اليوم في أمس الحاجة — مهما طال بنا التخييط — الى منهج يجمعنا من حوله فلا يمزقنا سياسيا ولا يفرقنا مذهبيا ، ولا يضعنا تحت السطبان الفكري ، أو الاقتصادي أو السياسي لغيرنا ، منهج يستطيع ان يجعل مننا منتجى حضارة نشارك بها في عالم اليوم لاستهلك حضارة ، نعيش على هابش حضارة العالم المعاصر .

(١) مالك بن نبي — انتاج المستشرقين وأثره على الفكر الاسلامي ، مكتبة مدار القاهرة سنة ١٩٧٠ ص ٢٦ .

إن المناهج المستوردة تجعل النمط الغربي للاستهلاك هداماً تطلع اليه الجماهير وهي إذ تخلق فيهم هذا التطلع تمجز في تجنيدهم في خلية الانتاج لتحقيق ما يطمحون اليه ، ومن ثم فهي توقعهم في الإحباط النفسي ، وليس بهذا النمط من السلوك تعالج قضايا التنبيه . إننا بحاجة الى منهج يقلب هذا الترتيب ، في حاجة الى منهج يحقق مشاركة الجماهير في البذل والعطاء ، والتعالى على الاستهلاك المظهري ، ولقد عجزت المناهج المستوردة من راسمالية واشتراكية من تحقيق أى من الامرين .

والشريعة الاسلامية بما شكك من سيطرة على قلوب الناس تستطيع ان تجعلهم يعطون بغير حدود عبادة لله تعالى ، كما تستطيع ان تضبط استهلاكهم عند الحدود المعقولة التي تتجنب التقتير والاسراف ، والمنهج المشتق منها سيكون فعالاً ممتلكاً لقوى النجاح التي حددناها .

فهو منهج مشتق من بيئة وتراث الشعب الاسلامي وهو يحسن الامكار التي يستجيبون لها ، فهو قادر على استنفار جموعهم وتجنيد طاقاتهم ، وهو من المرونة بحيث يستجيب للتغيرات ، فلقد نجح هذا المنهج من قبل ونجاحه كان ثمرة توافقه مع النفس البشرية ، ولا سيما في خلق تلك الصورة المتحركة للمجتمع الذي يقوم على البر بين افراده (١) .

إنه ليس الا الطريق الذي يحدده الاسلام للنهوض بالمجتمع ، باخراجه من ضنك الحياة الى طيب الحياة ، التي هي هدف التنمية الاقتصادية في الاسلام كما بينا من قبل .

يقول الله تعالى : « من عمل صالحا من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فلنجزيه حياة طيبة » (٢) ويقول أيضا : « ومن أعرض عن ذكرى فإن له معيشة ضنكا » (٣) . . فالتخلص من ضنك الحياة وتحقيق الحياة الطيبة يتطلب منّا :

- ١ — الإقبال على الله تعالى والايان به .
- ٢ — العمل الصالح في كل مجالات حياتنا .

ومن هنا فإن المنهج الاسلامي في التنبيه يتطلب قبل كل شيء إيجاد المجتمع المؤمن ، وهو يستلزم صياغة الامراد صياغة اسلامية وإقامة نظام الاسلام في شتى جنبات الحياة ، في انفسنا أولا ، وفي بناء مجتمعنا ثانيا ،

(١) Owatt, w.m. Social in Cegration in Islam, London Oxford University Press, 1965, P. 62

(٢) سورة النحل ، الآية رقم ٩٧ .
(٣) سورة طه ، الآية رقم ١٢٤ .

وفي علاقة شعوبنا ببعضها ثلثا . وفي تحديد أهدافنا الاقتصادية ووسائلنا إلى هذه الأهداف في مرحلة أخيرة .

ونستطيع أن نفرغ هذه المتطلبات في خطوات محددة يتكون منها المنهج الإنمائي الإسلامي وهي :

- ١ — إعلان الولاء لله وشجب الأيديولوجيات المناهضة .
 - ٢ — بناء الإنسان على قيم الإسلام .
 - ٣ — تحقيق التكامل الاقتصادي بين شعوبنا .
 - ٤ — إحياء تنظيم الإسلام في ملكية الموارد .
 - ٥ — توجيه الانتاج للوفاء « بحد الكفاية » لكل إنسان .
- وفي المطلب التالي نبين دور هذه الخطوات في التنمية بمفهومها الإسلامي .

خطوات المنهج الإسلامى

الفرع الأول - إعلان ولاء المجتمع لله تعالى :

أول خطوة فى تطبيق المنهج الإسلامى فى التنمية ، تتمثل فى إيجاد المجتمع المسلم ، فالمنهج الإسلامى لا يطبق إلا فى مجتمع مسلم ، وليس الإسلام شعاراً يرفع أو مادة تزين بهما الدساتير ، وإنما هو الولاء لله تعالى فى كل شيء ، والصدور عن شريعته فى كل أمر ، ومن ثم فتخلص مجتمعاتنا من الأيديولوجيات التى يتوزع الناس بينها ، إما جهلاً بالإسلام ، وإما رغصاً له ، مقدمة ضرورية لإيجاد القرية الصالحة للتقدم والنمو ، ذلك أنه لن يتقدم مجتمع ما ، دون أن يجمع على أسلوب للحياة ينبعث من عقيدة ، أو مذهب اجتماعى ، ولم يحدث أن تبنى مجتمع مذهباً ما ، ثم سمح للبداهات المتأولة له بأن تجهل من أرضه مسرحاً لنشاطها ، ومن ثمه هدنا ومن أفرادها أبقاها لها ، إن ذلك لم يشاهد قط فى مجتمع بدأ تنمية ونجح فى تحقيقها .

والمجتمع الإسلامى اليوم - إلا من رحم - مسرح للبداهات المختلفة تنوشه من كل جانب ، وتنقسم أبناء شيعا ، هذا يبنى الرأسمالية ويدعو إليها ، وذاك يبنى الاشتراكية ويبشر بها ، والمجتمعات تقع فى قبضة هؤلاء مرة ، وفى قبضة الآخرين أخرى .

ولم يكن هذا الانقسام وليد اختيار ثابت به هذه البلاد ، وإنما هو مظهر لتباينات خفية من الصراع بين الأنظمة العالمية على السيطرة . وما للمنقسمين من دور إلا دور الدمى فى مسرح العرائس يحرهما من يمسك الخيط رأسمالياً كان أو اشتراكياً .

وليس من العجيب إدراك أهداف هذا الصراع ، فهو - فى أحد جوانبه - صراع السيطرة على هذه المجتمعات واستغلالها لصالح الدولة التى هى صاحبة الأيديولوجية ، وكما هو معروف ليست هناك أيديولوجية محايدة . فكل أيديولوجية إنما تخدم مصالح من أنتجها كما قرر ذلك كارل ماركس (١) فإذا ما تغلبت الرأسمالية فى منطقة ما ، حقق ذلك مصالح أوربا الغربية والولايات المتحدة ، وإذا تغلبت الأيديولوجية

(١) د . سعد الدين إبراهيم ، نحو نظرية سوسيولوجية جديدة للتنمية فى العالم الثالث ، من أبحاث المؤتمر الثانى للاقتصاديين المصريين ، دار الكتاب . القاهرة . ص ٦٢ .

الماركسية فإن ذلك يخدم مصالح الكتلة الشيوعية ، وهو — في جانبه الآخر — يدور بينهما وبيننا امتداداً للصراع المسلح الذى دار بيننا وبينهم قروناً ، سواء فيها عرف باسم الحروب الصليبية أم الحروب الاستعمارية أم الحروب بين الخلافة الإسلامية وروسيا القيصرية .

إنهم إن تصارعوا معاً بغية الاستئثار والغلبة ، فإن صراعهم مع الاسلام يهدف عديم السماح له بتوجيه مقدرات الأمور في بلاده ، فذلك يعنى نهاية التبعية لهم ونهاية الدوران فى فلهم .

وما من شك فى أن الصراع المذهبى هو أشر ما تبطى به أمة من الأمم ، إنه يمزقها فئات يعادى بعضها بعضاً ، ويجهض بعضها جهود بعض ، وأول شروط الفنية الناجحة أن تكون الأمة موحدة الجهود خلف هدفها ، فلن نتقدم أمة متأخرة تفرقها الأهواء ، ولن تبثوا العلا بتفريق ، كما قال إقبال رحمه الله تعالى ، ولقد نال الصراع من أمتنا ، حتى وصل الى حد طرح الشيوعية فى بعض بلاد الاسلام بديلاً عنه وهى الآن فى حاجة الى أن تختار بين استمرار هذا الصراع الذى يأكل الأخضر واليابس ، ويقيها فى مهب الريح تلقىها ذات اليمين وذات اليسار ، لينتهى مصيرها الى الفناء ، ويتعين أن تحزم أمرها وتجمع على مذهب يخلصها من الصراع ويأخذ بيدها فى طريق التقدم والنهـاء .

ولكن أى المذاهب تختار ؟

هل المذهب الذى تعتقه جماهير الأمة ، أم مذهباً يتطلب فرضه الدخول فى حرب طاحنة مع هذه الجماهير ؟ وهل من صالح التقدم أن تقضى السنين الطويلة تستأصل عقيدة متأصلة فى النفوس حياً فى الاشتراكية مثلاً ؟

هل نختار المذهب الذى يرفع التناقض بين دساتير الدول والواقع العملى المطبق ، أم المذهب الذى يعيق هذا التناقض ؟

هل نختار المذهب الذى تعرف به أم المذهب الذى ليس بيننا وبينه العصر فاذ بنا خير من أخبار التاريخ ؟

هل نختار المذهب الذى تعرف به أن المذهب الذى ليس بيننا وبينه صلة ؟

إن هذه المفاضلة غير منطقية ، فهل تفاضل أمة بين مذهبها والمذاهب الأخرى ؟ وهل المذاهب تستورد ؟ وإذا كانت كذلك أفلا يكون لها ثمن يدفع فيها ككل ما يستورد ؟ وإذا كان لها ثمن ، أفلا يفكر أنصار استيرادها فى الثمن المطلوب لأصحابها ؟ أم تراهم يقدمونها مجاناً ؟ وإذا كانت كذلك

علم هانت عليهم وهم يرفضون أن يقدموا للعالم الثالث اجمع ١ ٪ من دخولهم القومية ٢

إن حسم هذا الصراع ، وإعلان الولاء لله ، ضرورة لتحقيق التنمية في العالم الاسلامي ، فالتقدم لن يتم في ظل هذا الصراع ، ولابد من جمع الكلمة ، وتوحيد الصف ، والنزوع عن مذهب واحد هو الاسلام ، فالتنمية لن تتحقق إلا اذا تحولت الجماهير الى قوى فاعلة ، ولن تتحول إلا بمعقيدة تحركها ، وليست هناك عقيدة تستطيع ذلك إلا الاسلام ، ولقد جربنا الرأسمالية ففشلت ، وجربنا الاشتراكية ففشلت ، ولا زلنا نتردد بينهما من فشل الى فشل افليس من التمثل ان نجرب الاسلام مرة . فهو القادر على ان يجمع الامة تعطى كل جهودها ، وتوظفه من أجل التقدم كل طاقاتها .

إن الولاء لله قولاً وعملاً ، هو الخطوة الأولى من خطوات تحقيق التقدم ، فلا بد أن تخلص أرض الاسلام لفسكر الاسلام ، فوجود المجتمع المسلم أول شروط التمكن من تطبيق المنهج الاسلامي في التنمية .

الفرع الثاني - بناء الإنسان على قيم الاسلام :

من المنطقي بعد الولاء لله واتخاذ شريعته مصدراً للتوحيد في المجتمع أن يكون بناء الإنسان على قيم الاسلام ، هو الخطوة التالية في منهج التنمية الاسلامي ، فدور الانسان في التنمية حاسم ، وبدونه لن تتحقق مهما توفرت الموارد المادية . فالمجتمعات تتقدم وتتخلف لكثير من الاسباب ، لكن رأس هذه الاسباب في الحالتين هو الانسان ودوره ، ذلك « أن ما يتم من اعمال في أي مجتمع ، إنما يتم على ايدي أولئك الذين يكونون هذا المجتمع (١) » فالمعاصر الجوهري من عناصر التنمية هو الانسان ، وأي تغيرات في الواقع الاقتصادي لابد أن يسبقها تغيير يصيب النفس الانسانية ، فما لم يتغير المحتوى النفسي للانسان فلن ، يتغير شيء في المحيط المادي ، سلباً وإيجاباً ، وصدق الله العظيم : « إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم » (٢) .

وعليه فان تغيير الواقع الذي يحيط بنا من تخلف الى تقدم لا يكون بالبحث عن مصادر الثروة المادية والجري وراء استيراد رأس المال ، فذلك مقومات ستتوفر تلقائياً كرد فعل لما يصيب الانسان من تغيير . لو جمعنا اموال فارون الى فوائض البترول واعطيناها لمجتمع ينقصه الانسان

(١) بوكاتان ، اليس - وسائل التنمية الاقتصادية - ترجمة محمود فتحى عمر وآخرون ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ص ١٩١ .
(٢) سورة الرعد ، الآية رقم ١١ .

الصالح للبناء ، فلن يجديه ذلك شيئا . فالشرط الجوهرى لتحقيق التنمية اذا ، هو شرط معنوى لا مادى ، وهو توفر الإرادة التى تحرك المجتمع نحو تحديد مهماته والاضطلاع بها ، ويكون ذلك بحسب الانسان لقيم معينة ، تمنحه الإرادة والقدرة على المغالبة والتصدى للمشكلات والتغلب عليها . وعقيدة الاسلام توفر هذا الأساس . والتطلى بقيمته والتخلق بأخلاقه يوفر هذه الصفات . ولم يبق لتحقيق التقدم إلا تربية الانسان فى مجتمعنا على عين الاسلام .

ولكى نحقق ذلك فلا بد من أن يكون لنا أسلوبنا التربوى الذى يقوم بنقل هذه القيم من الوضع النظرى الى الواقع الحياتى ، ويستلزم ذلك أن يتحقق لنا الاستقلال الفكرى ، فهو ثمرة من ثمرات الولاء لله تعالى حتى نصنع أفكارنا بأنفسنا ، ونستعيد شخصيتنا ، فبدون أن نصنع أفكارنا لن نكون بمقدورنا أن نصنع المنتجات الضرورية لاستهلاكنا ، ولن نبنى مجتمع مستقل بأفكار مستوردة أيا كان مصدرها (١) .

والقيم الإسلامية البائسة لاتقع تحت حصر ، ويكفى أن تشير الى بعض منها فيما يلى :

١ - المحافظة على الوقت ، وعدم إضاعته فيما لا يفيد ، فالمسلم يعلم أنه مسئول عن كل لحظة من عمره ، هل قضاه فيما يعود عليه وعلى أمته بالنفع أم بددها فيما لا عائد له . لن تزول قدما عبد حتى يسأل من أربع منهن : عن عمره فيم أفناه ، وعن شبابه فيم أبلاه (٢) .

٢ - تقدير العمل والارتقاء به الى درجة العبادة ، وممارسته طالما كان لدى الانسان قدرة عليه . إذ ليس فى الاسلام من يتوقف عندها الانسان عن العمل ، بل إن قيام الساعة لاينبغى أن يحصل بين المسلم وبين أداء عمل منتج «إذا قامت الساعة وفى يد أحدكم فسيلة فاستغاث بها» فليغرسها (٣) ، ولن تزول قدما عبد حتى يسأل عن عمره فيم أفناه ، وعن شبابه فيم أبلاه ، وعن عليه ماذا عمل به ، وعن ماله من أين اكتسبه وفيم أنفقته (٤) .

(١) مالك بن نبي ، إنتاج المستشرقين وأثره على الفكر الإسلامى ، مكتبة عمار ، القاهرة ١٩٧٠ ، ص ٦٢ .

(٢) رواه الطبرانى والبخارى ، انظر الكنز الثمين ، للحسنى ، حديث رقم ٣٠٥٠ .

(٣) رواه البخارى ، انظر مسند القارىء . شرح صحيح البخارى ، المطبعة الأميرية ج ١٢ ص ١٥٥ .

(٤) رواه الطبرانى والبخارى ، انظر الكنز الثمين ، للحسنى ، حديث رقم ٣٠٥٠ .

٣- النظر إلى العلم على أنه طريق يسار عليه ، وليس غاية ، انتهى إليها « لا يزال المرء عالماً ما طلب العلم ، فإذا ظن أنه علم فقد جهل » (١) ، « وقال رب زدني علماً » (٢) ويعنى ذلك مداومة البحث العلمى ، واستمرار اكتشاف قوانين الله فى السكون ، واحترام العلماء فى كل فن وإعطائهم حق التوجيه والقيادة .

٤ - النظر إلى الأموال على أنها قوام الحياة ، وإصلاحها والقيام عليه لإصلاح للحياة نفسها ، وبالتالي يربى المسلم على أن يكون أداة للإنتاج وتكوين رأس المال : وإذا كان لديه رأس مال منتج فلا ينبغي أن يحوله إلى مال استهلاكى إلا ليبنى به أفضل منه ، وإلا كان مخالفاً لتوجيهات الإسلام ، يقول النبى صلى الله عليه وسلم مرشداً إلى ذلك « من باع داراً أو عقاراً فلم يجعل ثمنه فى مثله كان قبينا إن لا يبارك فيه » (٣) .

وأيضاً يربى المسلم على الاقتصاد والتدبير فى أموال الاستهلاك ، والبعد بها عن الإسراف والتبذير « والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواماً » (٤) .

٥ - لزوم الجبابة وعدم شق عصا الطاعة بما دام دستور الإسلام محترماً « واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا » (٥) ، « السبع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب أو كره » ما لم يؤمر بمعصية فإذا أمر بمعصية ، فلا سبع ولا طاعة » (٦) .

٦ - الشورى فى كل أمر ، ومن أهم الأمور طريقة ونظام الحكم « وأمرهم شورى بينهم »

إلى غير ذلك من القيم التى يطلب الإسلام غرسها فى نفوس المؤمنين ويطلبهم بأن يتحلوا بها فى سلوكهم الحياتى .

فإذا تبعنا فى القيم السابقة وجدناها — فى علاقتها بالتنمية الاقتصادية — إما مهددة لها ، توفر شروطاً لا يمكن أن تتم بدونها مثل

- (١) من كلام سفيان بن عيينه ، أنظر د . يوسف القرضاوى — الرسول والعلم ، مؤسسة الرسالة ، بيروت .
- (٢) سورة طه الآية ١١٤ .
- (٣) رواه أحمد فى المستد . وابن ماجه فى سننه ، ويحيى بن آدم فى كتاب الخراج ، المطبعة السلفية ج ٢١ ص ٧٩ .
- (٤) سورة الفرقان الآية رقم ٦٧ .
- (٥) سورة آل عمران ، الآية رقم ١٠٣ .
- (٦) رواه البخارى ومسلم وابن ماجه والنسائى .

قيمة لزوم الجماعة ، والشورى في الأمر ، اللتين يترتب عليهما الاستقرار السياسي ، وإما أن التخلي بهما يمثل إسهاما مباشرا في جهود التنمية . مثل المحافظة على الوقت ، واحترام العمل وامتجازه تكليفا مستترا ، والمحافظة على المال باعتباره عصب الحياة ، وزيادة الانتاج وضبط الاستهلاك بما يولد الفائض الاقتصادي ، وإما أن وجودها يقي جهود التنمية شر الانتكاس مثل الصدور عن آراء العلماء في كل من ، والتزام الصديق والموضوعية في كل قول ، والنظر إلى العلم على أنه طريق يسار عليه لا نهاية تقف عندها وما يعتيه ذلك من الاستفادة من البحث العلمي المستمر في كسب مبدآن .

ماذا ينبغي الإنسان على هذه القيم فقد جعلنا منه لجنة صالحة للبناء قادرة على الانتاج ، ولن يستمر شعب مختلفا لفترة طويلة إذا وجد به مثل هذا الإنسان .

الفرع الثالث - تحقيق التكامل الاقتصادي بين الشعوب الإسلامية :

إن إحدى مسلمات هذا العصر وحقائقه ، أن الشظيات الدولية لاستطيع العيش في عالم الدول العملاقة بنفسها ، أو العملاقة بتكتلاتها عالم تتجبع في كيانات مسائلة ، فهناك حد أدنى من الحجم كي تتوفر الشروط الموضوعية لتحقيق التنمية الاقتصادية ، ومعظم البلاد الإسلامية لا تبلغ هذا الحجم ، ومن ثم فالتكامل فيما بينها لاغنى عنه ، وهي إن لم تتكامل فيما بينها ، في ظل الاستقلال اضطرت إلى التكامل مع الدول الرأسمالية أو الدول الاشتراكية في ظل التبعية لها .

ولقد فرض الله على امتنا أن تبني وحدتها في صورة من الصور وأدنى درجات الوحدة هو « التكامل الاقتصادي » الذي يحقق لها الكثير من الشروط الموضوعية المطلوبة لبندء التنمية وانطلاقها ، ثم وصولها إلى أهدافها . فلا غرابة أن تجعل من خطوات المنهج الإسلامي في التنمية تحقيق التكامل الاقتصادي بين البلاد الإسلامية ، وأن يكون ذلك نتيجة منطقية لبناء الإنسان على قيم الإسلام ، فقد علينا أن الاعتصام بحبل الله وعدم التفرق قيمة إسلامية يحرص عليها كل مسلم .

إن الإسلام هو الفكرة الوحيدة القادرة على جمع المسلمين عليها ، أما غيرها من الأفكار مثل القومية أو الإقليمية ، أو الثورية فهي أفكار لاتمثل الا قبض الريح ، وقد حاولت الدول العربية التجميع على بعض هذه الأفكار فما أجداهم ذلك شيئا ، فهي قد كانت تعاند واقعها الذي يؤكد أن الإسلام لا غيره هو القادر على جمع كلمتها وإلا فكيف نجتمع بين مدعى الرأسمالية ومدعى الاشتراكية .

إن بعض ما يقدمه لنا التكامل الاقتصادى بين بلادنا ، كقيل بان يدعونا الى تحقيقه ، إنه يقدم لنا على سبيل التمثيل :

— إمكانية استغلال مواردها استغلالا أمثل ، تلك الموارد الموزعة بصورة تدعو الى التكامل ، فحيث توجد الأرض الزراعية ، لا توجد الفواض المالية ، وحيث توجد الأيدي العاملة المدربة لا توجد الأرض الزراعية ، ولا الفواض المذكورة ، وحيث توجد هذه الفواض تندر الأرض الصالحة للزراعة ولايذى العاملة المدربة ، ولو تحقق التكامل فتلاقت هذه الموارد لاكن لنا أن نستغل هذه الموارد كلها استغلالا اقتصاديا بدلا من الاسراف الذى تستخدم به او الضياع الذى يلحق بالموارد الفائضة فى كل إقليم .

— يقدم لنا التكامل الاقتصادى ، اسواقا متشعبة ايام الصناعات الناشئة الامر الذى يعطيها فرصة التبووالازدهار وتحقيق الوفورات الداخلية والخارجية .

— يضاعف التكامل الاقتصادى إمكاناتنا المتاحة ، إذ من المعروف والمجمع عليه بين كتّاب التنمية ، أن إمكانات مجموعة من الدول تفوق كثيرا مجموع الامكانيات الفردية لامتلاك تلك المجموعة (١) . فادخال البعد الاسلامى على استراتيجيات التنمية القطرية ، بتجميعها فى استراتيجية واحدة يرفع من فعالية الامكانيات المتاحة بكل إقليم .

— أيضا فان التكامل يرفع من كاهلنا ما تتعرض له اليوم من استغلال بشع عن طريق شرط التبادل الدولى ، تلك التى تلعب دورا حاسما فى عملية التنمية سلبا او إيجابا ، فهى إن كانت فى صالح الدول ، كما هو واقع الدول المتقدمة — نقلت اليها موارد من تتعامل معه ، وهى إن كانت ضدها — كما هو واقع العالم الثالث — فهى كغيلة باستنزاف مواردها ووضع اقصى القيود على التنمية الاقتصادية فيها (٢) . وفى ظل التكامل الاقتصادى نستطيع أن نتعامل مع العالم الخارجى فى ظروف أفضل ، تجعل شروط التبادل بيننا وبينه عادلة غير مجحفة بنا .

— كذلك فان التكامل ميسر بين بلادنا يولد الاعتماد على النفس من الوقوع فى براثن احيولة رأس المال الأجنبى والديون الخارجية ، تلك الاحيولة التى نسجت خيوطها الدول المتقدمة ، كى تبقى على الدول النامية تابعة لها تستنزف — بهذا الطريق — مواردها ، ربما بصورة أشد ميسر حدث ايام الاستعمار المباشر .

(١) د . محمد دويدار ، استراتيجيات التطوير العربى — دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ١٩٧٩ ، ص ٤٣ .

(٢) روبرت بولدوين ، جرالذ صابر — التنمية الاقتصادية — ترجمة يوسف صايغ — مكتبة التعاون ، بيروت ١٩٦٤ ، ج ١ ص ٤٠١ .

إن التكامل إذا طريق لكسر الطوق الذى أحاطت أعناقنا به الدول المتقدمة، كى تبقى علينا تابعين لها . والمنهج الإسلامى فى التنمية عندنا ينبغى فيها روح الاعتماد على النفس ، إنما يولد لدينا روح المغالبة والرغبة فى الإنجاز، تلك التى بدونها لن نتحقق تنمية ما ، فليس فى تاريخ الدنيا كلها ما يثبت أن شعبا تحققت التنمية له هبة من الآخرين .

وهكذا يتبين لنا أن التكامل الاقتصادى بين بلادنا يمثل شرطا لاغنى عنه. لتحقيق التنمية الاقتصادية ، يأتى بعد بناء الإنسان على قيم الإسلام ، وتكوين الهوية المميزة لمجتمعنا النابعة من الولاء لله تعالى وطرح ماعدا ذلك من أيديولوجيات .

الفرع الرابع — إحياء تنظيم الإسلام للملكية الموارد :

الخطوة الرابعة فى المنهج الاتمالي الإسلامى، هى إحياء تنظيم الإسلام للملكية موارد المجتمع ، حتى تكون هذه الموارد فى خدمة جهود التنمية بأعلى كفاءة .

وتنظيم الإسلام للملكية موارد المجتمع يقوم على اعتماد الشكل المزدوج للملكية ، وشجب الشكل الواحد لها ، بمعنى أنه يقوم على الجمع بين كل من الملكية الخاصة ، والملكية العامة ، دون أن يسمح بأن تطفئ إحداها على الأخرى ، ذلك أن كل نوع منهما أصل بذاته ، وليس فرعاً عن الآخر ، وكلاهما مقيد بالمصالح العام . وفى حدود ما بيد كل من القطاع العام والقطاع الخاص من موارد المجتمع تكون مسئولياته عن تحقيق التنمية الاقتصادية . ويتحدد له دوره الذى لا يغنى فيه الآخر ، ومن ثم تتضافر جهود القطاعين على القيام بالتنمية الاقتصادية .

يختلف إذا تنظيم الإسلام للملكية موارد المجتمع عن التنظيم الذى نعرفه فى النظام الاشتراكى أو فى النظام الرأسمالى اللذين يقومان على الشكل الواحد للملكية ، هذا يؤمن بالملكية العامة ، والآخر يؤمن بالملكية الخاصة ، وإن كان كل منهما يضطر إلى السماح بالشكل المخالف لما يؤمن به نزولاً على ضرورات الحياة الأمر الذى يقيم دليلاً على أن التنظيم الأمثل للملكية موارد المجتمع هو الذى يعترف ابتداءً بالشكلين معاً .

ولكن كيف توزع الموارد بين القطاعين العام والخاص فى التنظيم الإسلامى ؟

إن الإسلام قبل توزيع هذه الموارد ينظر إليها فى مستويين : أعلى من هذا المستوى ، معنى فى المستوى الأول ، ملك لله تعالى بحكم الخلق والإيجاد ، « لله ملك السموات والأرض وما بينهما » (١) .

(١) سورة المائدة ، الآية رقم ١٨ .

وهي في المستوى الثاني ملك للبشر الذين انتضل الله عليهم : « هو الذى خلق لكم ما فى الأرض جميعا » (١) ثم يأتى بعد ذلك توزيع هذه الموارد بين الملكية العامة والملكية الخاصة .

والقاعدة فى ذلك أن الأصل فى الشيء أن يكون مملوكا ملكية عامة ابتدادا للمستوى الثانى من الملكية ، ولذلك فإن الملكية العامة لمورد ما لا تحتاج سببا خاصا لظهورها ، أما ظهور الملكية الفردية على مورد من الموارد فلا بد له من سبب يقتضى أن يختص فرد دون آخر بنصيب من هذه الموارد . وينحصر هذا السبب فى الجهد البشرى الذى يتخلل مورداً فيجعله منتجا بعد أن كان غير منتج ، أو يجعله أكثر صلاحية عما كان عليه من قبل ، « من أحيأ أرضا ميتة فهي له » .

فهذا الجزء من الموارد الذى تخلله الجهد البشرى فى ميورته الفردية فغير من صلاحيته للاضباع هو الذى نطلق عليه الملكية الفردية أما بقية الموارد التى لم يتخللها الجهد البشرى ، أو تخللها فى صورته الجماعية فإنها تمثل الملكية العامة التى تربط باسم الجماعة أو الدولة .

ويقدم الاسلام الضوابط التى تفرق بها بين ما يجب أن يكون مملوكا ملكية عامة وبين ما يمكن أن يدخل حوزة الملكية الخاصة . وقد بين لنا النبى صلى الله عليه وسلم الحدود بين الملكية العامة والخاصة عندما استرد الملح الذى أقطعه أبيبى بن حمال بعد أن ذكر له أن هذا الملح بأرض ليس فيها غيره ، وأنه كالماء العذب ، من ورده أخذه ، وما كان النبى (صلى الله عليه وسلم) يعود فى هبة أو عطية أعطاها ، فلما استرد الملح من أبيبى علمنا أن المواصفات التى ذكرت له هى التى تحول دون دخول المورد نطاق الملكية الخاصة وقد تمثلت هذه المواصفات فى :

- ١ - وجوده بأرض ليس فيها غيره ، أى أنه ضرورى للناس .
- ٢ - أنه كالماء العذب ، أى لا يحتاج الى جهد ونفقة فى سبيل الحصول عليه (٢) ، أى أنه حتى بطبعه لا يحتاج الى إحياء .

فكل ما كان كذلك يجب أن يبقى ملكية عامة ، والحديث المشهور الذى يقول فيه النبى صلى الله عليه وسلم : الناس شركاء فى ثلاث : « الماء والكسب والنار » (٣) هو تطبيق للقاعدة العامة التى تستقضى من

(١) سورة البقرة الآية رقم ٢٩ .
(٢) أبو عبيد ، الأموال ، مؤسسة ناصر الثقافية ، بيروت ، ط ١ ص ١١٨ .
(٣) رواه أحمد وأبو داود وابن ماجه ، وأبو عبيد فى الأموال ، طبيعة الكليات الأزهرية ، ص ٤١٣ .
(م - ٤ - دراسات)

موقف النبي (صلى الله عليه وسلم) من إقطاع أبييض . ولذلك فإن الفقهاء قالوا : ومثل هذا : (الماء والكلا والنار) كل عين ظاهرة كنقط أو قار أو كبريت ، أو حجارة في غير ملك لأحد ، فليس لأحد أن يحتجزها دون غيره ، ولا لسلطان أن يمنحها لنفسه ولا لخاص من الناس » (١) .

وقالوا : المعادن ظاهرة وباطنة ، أما الظاهرة فبما كان جوهرها المستودع فيها بارزا كمعادن الكحل والملح والتقط ، فمهمو كالماء الذي لا يجوز إقطاعه والناس فيه شرع يأخذ من ورد إليه ، أما المعادن الباطنة فهي ما كان جوهرها مستكنا فيها لا يوصل إليه إلا بالميل كمعادن الذهب والفضة والحديد ، فهذه وما أشبهها معادن باطنة .. فلا يجوز إقطاعها كالمعادن الظاهرة وكل الناس فيها شرع (٢) .

وقالوا أيضا : ليس شيء من المعادن في محالها « متاجها » مالا مباحا حتى يملكها من يستولى عليها وإن كان استيلاؤه لم يحدث إلا بعمل قام به ، أو نفقة أنفقها في سبيله وإنما هي ملك للمسلمين جميعا (٣) .

وعليه فما كان من الموارد عام النفع ، أو كان حيا بطبيعته ، وجب أن يكون ملكية عامة ، وما كان منها غير ذلك جاز أن يكون ملكية خاصة إذا وجد السبب الذي يبيع ذلك ، وهو الجهد البشري الذي يبذله فرد على مورد ميت فيحييه . فتتظيم الملكية الاسلامي يقسم الموارد الى قسمين :

١ - موارد يجب أن تكون ملكية عامة ، ولا يجوز أن يرد عليها الملك الخاص ، وهي التي تصرف اصطلاحا باسم « ملكية جماعة المسلمين » وهي ما يكون عام النفع أو حيا بطبيعته .

٢ - موارد يجوز أن تكون ملكية عامة كما يجوز أن تظهر فيها الملكية الخاصة وهي كل ما لا يدخل تحت القسم الأول ، وهي تصرف اصطلاحا باسم « ملكية الدولة » فيمكن للأفراد إحيائها وتملكها ، كما يمكن للدولة أن تتطلعها أو أن تبيعها أو تحيها .

وعلى الدولة أن تقيم توازنا بين الملكية الخاصة والملكية العامة بحيث يحصل المجتمع من المالكين معسا على أكبر عائد ممكن ، والطريق الى ذلك يكون بتشجيع الأفراد على اكتساب الملكية الخاصة ونشر نطاقها على أوسع مدى ، حتى يتحقق مقصود الاسلام ، من جعل المال متداولاً بين

(١) الشافعي . الأم . طبعة دار الشعب ، القاهرة ، ج ٣ ص ٢٦٥ - ٢٦٦ .

(٢) أبو يعلى - الأحكام السلطانية ، مكتبة مصطفى الحلبي ، ط ٢ سنة ١٩٦٦ ، ص ٢٣٥ ، ٢٣٦ .

(٣) الشيخ الخفيف ، الملكية الفردية وتحديدها في الاسلام ، المؤتمر الأول لمجمع البحوث ص ١١٢ .

الناس جميعاً ، وليس وثقاً على فريق دون فريق ، « كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم » (١) ، وذلك عندما يكون القطاع الخاص هو القطاع الأضعف كما يكون بتدعيم القطاع العام وتنمية الموارد الداخلة في نطاقه ، عندما يكون هو القطاع الأضعف . . وهكذا تحاول دائماً أن تحقق التوازن بين القطاعين في حركة تصاعدية تنتهي دائماً بالاضافة الى موارد الثروة المستغلة في المجتمع . وهي مكلفة بأن تجعل مرغى الملكية في حالة تشغيل كابل فهي مكلفة بتشغيل القطاع العام ، كما هي مكلفة بجعل القطاع الخاص في حالة تشغيل أيضاً .

ومستوليتها عن القطاع العام مباشرة وعن القطاع الخاص غير مباشرة .

والأفراد مسئولون مباشرة عن إدارة ما تحت أيديهم ، ومسئولون بطريق غير مباشر عن حسن إدارة الدولة للقطاع العام . فالمسئولية متبادلة .

ونعتقد أن هذا التنظيم الذي يقيمه الاسلام كفيل بالاسهام في تحقيق التنمية . فهو يتيح فرصة استغلال موارد المجتمع افضل استغلال ممكن . فهو عندما يبيع الملكية الفردية فإنه يستجيب لفطرة الانسان في حب التملك والطموح السدائم ، فلو صودرت هذه الفطرة لفقد المجتمع أداة يسوق بها الله تعالى الناس ، الى العمل ، والعبادة والاسهام في بناء التقدم الاقتصادي بأوفر نصيب . فتقرير الملكية الفردية يجعل الانسان يبذل جهوداً ما كان سيبذلها لو حرم من تملك ناتج عمله ، وفي نفس الوقت وينفخ الدرجة ياتى تقرير الاسلام للملكية العامة ليشبع غيرة الانسان التي جبلت على الانتماء الى بني جنسه والتعاون معهم ، وبالتالي وجود حاجات عامة تنشأ استجابة لهذا الاحساس بما يتطلب تقرير الملكية العامة لتستخدم في تحقيق التوازن مع الملكية الخاصة أي أن أداء الملكية الخاصة لوظائفها على افضل وجه يتطلب وجود الملكية العامة . فالملكية المزدوجة اذا هي استجابة لفطرة الانسان . والاسلام عندما يشترط لظهور الملكية الفردية بذل عمل مثمر ينقل المورد من الموت الى الحياة ، فإنه يجعل ظهور الملكية الفردية متزامناً مع الاضافة الى موارد الثروة في المجتمع ، فالكسب الملكية الفردية يعنى إضافة جديدة الى الثروة القومية . واذا كان الفرد بطبيعته مدفوعاً الى حب التملك وكانت الدولة مدعوة الى تمكينه من ذلك ، فإن طريقة اكتساب الملكية تكون أداة إنمائية جيدة . ولقد سلكت الدولة في صدر الاسلام هذا الطريق في تحقيق التقدم فأعلن النبي (صلى الله عليه وسلم) حق الفرد في تملك ما يحبه ، بل وعد على ذلك بأجر أخروي

(١) سورة الحشر آية رقم ٧ .

فوق المكافأة المادية ، بل لجأ إلى تكليف اشخاص معينين بإحياء بعض الموارد ، وللمحافظة على استمرار حياة المورد يحرم المحي من استمرار ملكيته إذا فقد المورد الحياة على يديه .

والاسلام عندما يقيم التوازن الذي اشرنا اليه ليجعل العائد الاجتماعي اكبر ما يمكن ، فإنه يقرر استخدام هذا العائد في مصالح المجتمع ، سواء كان متولدا داخل القطاع الخاص أم كان متولدا داخل القطاع العام . فعائد الملكية الخاصة — بعد الاتفاق منه على حاجات صاحبيها ومن يعول — يجب أن يستخدم في الاتفاق على مصالح المجتمع ، كمائد القطاع العام ، فهذا هو الانساق في سبيل الله تعالى الذي أمر به في مقابل النهي عن الاكتناز ، « والذين يكتزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فيشرهم بعذاب اليم (١) » . فالقصد بآثافاتها في سبيل الله تعالى هنا ، هو استخدامها في تحقيق مصالح المجتمع مع بقاء ملكيتها للقطاع الذي تولدت فيه ، اذا لم يرد غير ذلك ، فالمحرم هنا هو الاكتناز والمطلوب هو الادخار للقيام بالاستثمار . وعليه فإن فائض القطاع الخاص يتضافر مع فائض القطاع العام ليكونا الفائض الاقتصادي للمجتمع الذي يستخدم في تنميته وهو الذي يعرف إسلاميا باسم « الفضل » أو « العفو » .

وهكذا يتبين لنا أن إحياء تنظيم الاسلام للملكية في المجتمع خطوة من خطوات المنهج الإنمائي الاسلامي ، يترتب عليها حسن الاستفادة من الموارد . والحصول منها على أكبر مائد ، وتوجيه « الفائض الاقتصادي » إلى تحقيق مصالح المجتمع أيا كان القطاع الذي تولد فيه .

الفرع الخامس — توجيه الانتاج للوفاء « بعد الكفاية » لكل إنسان :

إن الطريق إلى التنمية الاقتصادية في ظل المنهج الاسلامي ، يمر بتحقيق حد الكفاية لكل إنسان في المجتمع ، والجهود التي تهدف إلى تحقيق حد الكفاية ينتهي بنا إلى تحقيق التنمية الاقتصادية ، فالمدخل إلى التنمية هو تحقيق حد الكفاية . ومهما بلغت مستويات الناتج القومي من ارتفاع يغير تحقيق حد الكفاية فلن يمثل ذلك تنمية في المنهج الاسلامي . فالتنمية فيه ليست إنتاجا عاليا فقط ، وإنما هي مع ذلك توزيع عادل . من أجل ذلك كانت الخطوة الأخيرة في المنهج الإنمائي الاسلامي تتمثل في توجيه الانتاج للوفاء بهذا الهدف . وكان موقف الاسلام من الانتاج ورفع ممارسته إلى مستوى العبادة التي خلق من أجلها الانسان . فما هو مفهوم الانتاج ؟ وما هو مفهوم حد الكفاية ؟ وكيف يوجه الاول للوفاء بالثاني ؟

(١) سورة التوبة الآية رقم ٣٤ .

مفهوم الانتاج :

إن الانتاج في الاسلام يعنى استخدام القدرات التى اودعها الله تعالى ، في الانسان والموارد المادية التى خلقها الله تعالى في الارض ، من اجل إيجاد منفعة معتبرة إسلاميا .

ويأتى تقييد المنفعة - التى يعد إيجادها إنتاجا - بالاعتبار من الشريعة ليرتب صيانة الموارد المادية والطاقات الانسانية من ان تفسد فيما لايفسد من منتجات لاتسهم في إثراء الحياة الانسانية ، ويأتى التركيز على خلق الله تعالى للموارد والطاقات ليفرس في نفس القائل بالعملية الانتاجية احترام هذه الحاجات مهما بلغت من ضالة الحجم وقلة المقدار ، فلا يضيع ساعة من الزمن ، ولا يعبث بذرة من الخبثات والمواد .

يقول النبى (صلى الله عليه وسلم) من قتل عصفورا عبثا عجز الى الله يوم القيامة ، يقول : يا رب إن فلانا قتلنى عبثا ولم يقتلنى بمنفعة (١) فهنا كان المورد الانتاجى ضئيلا فلا ينبغى إلا استخداؤه فيما يتنع ويغيد ، وبالاسلوب الذى يحقق أعلى إنتاجية ، إنقانا للعمل عبادة لله تعالى .

والانتاج في الاسلام يمتد ليشمل توفير كل ما تحتاجه الجماعة والإسهام في ذلك فرض كفاية على كل قادر ، فقد اتفق علماء المسلمين أن العمل في كل باب من ابواب النفع يعتبر فرض كفاية يجب تحقيقه . ولو ترك كان على الجماعة كلها مغبة تركه بالنسبة للمجتمع ، وعليها الإثم أمام الله (٢) .

ومروض الكفاية في الاسلام لانقل في الاهمية عن مروض العين . بل ربما كان اثرها في حياة المسلمين أظهر ، واذا تعين من يقوم بفرض الكفاية ، فهو في حقه فرض عين ، فإذا لم يقو على القيام بالانتاج في مجال ما إلا للدولة ، أصبح قيامها بذلك فرض عين عليها .

ومنطلق فكرة مروض الكفاية في الاسلام هو ضرورة أن تكون الأمة مستقلة غير تابعة ، حتى تؤدي رسالتها في الشهادة على الأمم كما أريد لها أن تكون « وكذلك جعلناكم أمة وسطا » لتكونوا شهداء على الناس ، ويكون الرسول عليكم شهيدا » (٣) فكل مسلم مسئول عن الإسهام في

(١) رواه النسائي وابن حبان في صحيحه ، انظر الكنز الثمين للحسنى ص ٥٨٥ ، رقم ٢٨٥٢ .

(٢) يوسف كمال ، الاسلام والمذاهب الاقتصادية المعاصرة ، دار الوفاء للطباعة والنشر ، المنصورة ، مصر ط ١ سنة ١٩٨٦ من ١٦٧ .

(٣) سورة البقرة الآية رقم ١٤٣ .

تحقيق هذا الاستقلال ونفى التبعية « أنت على شفرة من الاسلام فلا يؤتى من قبلك » فالتبعية التي يجرها إهمال الانتاج في المجالات الرئيسية مناقضة لمقام الشهادة على الأمم ، ومؤشر على عدم قيام كل فرد بما يجب عليه من فروض الكفاية ، ومن هنا كانت دعوة المسلم الى ممارسة الانتاج مدى الحياة « اذا قامت الساعة وفي يد أحدكم فسيلة فاستطاع أن يخرسها فليفعل » (١) . « ولن تزول قدما عبد يوم القيامة حتى يسأل عن أربع : عن عمره نيم أنفاه ، وعن شبابه نيم أبلاه ، وعن ماله من أين اكتسبه ، وعمن أنفقه ، وعن عمله ماذا عمل فيه » (٢) .

وهكذا نرى الانتاج في الاسلام استخدما للطاقة البشرية والموارد المادية وفاء بحاجات المجتمع ، عبادة الله تعالى وقيامها بما فرض لبناء المجتمع القائم برسالة الله تعالى ، ونرى الاعتماد على الذات ركنا من أركان البناء في ظل المنهج الاسلامي .

مفهوم « حد الكفاية » :

أما « حد الكفاية » الذي يستهدف تحقيقه الانتاج القومي ، والذي نعتبر تحقيقه مدخلا لتحقيق التنمية الاقتصادية ، فإنا نراه مفهوما متحركا غير ساكن ، فليس هو قدرا ما من السلع والخدمات أو قدرا ثابتا من الدخل ، وإنما هو مستوى حركي من الاشباع يختلف باختلاف مستويات النمو التي بلغها المجتمع ، إنه المستوى اللائق من المعيشة في ظل ظروف المجتمع وإمكانياته ، يندرج من إشباع الضروريات الى إشباع الحاجيات فاشباع الكماليات .

وكما زادت إمكانيات المجتمع كلما ارتفع مستوى « حد الكفاية » وارتفع مستوى « حد الكفاية » يزيد من إمكانيات المجتمع ، فذلك يعني توفر ظروف معينة أفضل تجعل إنتاجية الفرد أعلى ، مما يؤدي الى زيادة الانتاجية المتوسطة في المجتمع فيزيد بالتالي الانتاج القومي ، وزيادة الانتاج القومي ترتب ارتفاع مستوى « حد الكفاية » الواجب تحقيقه من جديد ، وهكذا يتبادل كل من حجم الانتاج القومي ومستوى حد الكفاية التأثير والتأثر ، في حركة صعودية دائمة ، تحمل المجتمع الى آفاق أرحب من الرغاهية والتكسب ، وتحقيق رسالة المسلم على الأرض بنشر الخير والعدل وتقديم القدوة .

- (١) رواه البخاري ، انظر عبدة القاري للعيني . المطبعة الاميرية ، بالقاهرة ، ج ١٢ ، ص ١٥٥ .
(٢) رواه الطبراني والبيهقي . الكنز الثمين ، مرجع سابق ص ١٧١ .

كيف يوجه الإنتاج للوفاء « بحد الكفاية » ؟

لما كانت التنمية — كما قلنا — ليست إنتاجا عاليا فقط ، وإنما هي في نفس الوقت توزيع عادل لما ينتج ، كان الوفاء بذلك يتطلب العمل على مستويات ثلاثة :

- ١ — مستوى زيادة موارد الإنتاج .
- ٢ — مستوى زيادة الانتاج .
- ٣ — مستوى التحكم في نوعية الانتاج .

وعلى هذه المستويات الثلاثة يعمل المنهج الإنمائي الاسلامي ، كي يصل في النهاية الى جعل الانتاج وانما « بحد الكفاية » وبالتالي محققا للتنمية الاقتصادية ، فعلى المستوى الأول فإن المنهج يقدم لنا :

- ١ — سياسة إحياء الموات .
- ٢ — سياسة الاعتماد على الذات .

وعلى المستوى الثاني ، فإنه يقدم لنا :

- ١ — مرض العمل على كل قادر .
- ٢ — الدعوة الى اكتشاف القوائيم الفنية للإنتاج واستخدامها .
- ٣ — تشريع الزكاة بمضمونه الإنتاجي .

أما على المستوى الثالث فإن المنهج يقدم لنا :

- ١ — وضع أولويات للإنتاج .
- ٢ — تكليف الأفراد بالقيام بغروض الكفاية .

ونبينا يلى نوضح المقصود من كل مبدأ أو سياسة منها ، ودورها في تحقيق وفاء الانتاج بالحاجات .

فعلى مستوى زيادة موارد الإنتاج :

لدينا سياسة إحياء الموات وسياسة الاعتماد على الذات ، ولكي ننطلق الى تحقيق أهدافنا بثبات علينا أن نبعث هاتين السياستين الاسلاميتين .

(أ) بحث سياسة إحياء الموات :

وهي سياسة إسلامية تهدف إلى توسيع حجم موارد المجتمع ، فهي تعنى بذل الجهود التي تنقل الموارد من عديم الصلاحية إلى حالة من الصلاحية والمعطاء . وقد طلبتها النبي - صلى الله عليه وسلم - والخلفاء من بعده . واليوم رأت التخلّف على الأمة ، فانها في حاجة ماسة إلى بحث هذه السياسة على أوسع نطاق ممكن ، فهي السياسة القادرة على تحريك الموارد وتحقيق التقدم ، إذا فهمنا مضمون « إحياء الموات » فهنا صحيحا . فإحياء الموات - في رأينا - ليس مقصورا على نقل الأرض من الموت إلى الحياة . كما هو منطوق الحديث الشريف الذي قرر هذه السياسة ، وهو قول النبي صلى الله عليه وسلم « من أحيا أرضا ميتة فهي له » (١) ، بل إنه يتسع ليشمل كل الموارد المادية التي تكون في حالة من عديم النفع ، بل يمتد في نظرنا ليشمل الموارد البشرية التي ربما تكون في حالة من عدم النفع أيضا ، بسبب سيطرة التوجيه الباطل وغلبة التوجيه السليم ، ومن ثم يكون رفع ركلام الجهل عن عقولنا ، وإعادة الوعي ، واليقظة اليها وتبصيرها بدورها ، يكون إحياء لها ، حتى تأخذ مقدراتها بيدها ، ويكون لها رأي في مصيرها الذي تتساق إليه . وفي نظرنا فإن إحياء موات البشر أبعد أثرا من إحياء موات الأرض ، في توجيه الانتاج للوفاء بحد الكفاية ، فإحياء الأرض هو إحياء لمورد إنتاجي ، بينما إحياء موات البشر إحياء لجميع موارد الانتاج بعد ذلك .

إن الفرد لا يكون فعالا مؤديا دوره في الحياة وهو لا يعرف لنفسه دورا فيها ، فلو بحثنا سياسة « إحياء الموات » وعدنا إلى إحياء موات مواردنا لكان ذلك هو الدعاية الأولى للانتاج وتبكيه من الوفاء بحد الكفاية وتحقيق التنمية .

(ب) بحث سياسة الاعتماد على الذات :

سياسة الاعتماد على الذات ، تتمثل في بحث ثقة الأمة بنفسها وتقدرتها على الانتاج ، وإدراكها بأنه في إمكانها أن تحقق ما تصبو إليه ، بتجسير الطاقات المختزنة في جماهيرها ، إذا هي أحيت هذه الجماهير ، فعمدت الجماهير إلى إحياء الموارد المادية ، فالموارد بشقيها متوفرة ولا ينتقصا إلا الإرادة الصادقة في استخدامها .

وسياسة الاعتماد على الذات سياسة إسلامية أصيلة ، فلا يقبل

(١) رواه البخاري ، أنظر شرح الكرماني ، مرجع سابق ، ج ١٢ ، ص ١٦٠ .

إسلاميا أن تعتمد الأمة على غيرها في حل مشكلاتها ، فذلك مرموش مذهبيا واقتصاديا .

أما مذهبيا فلأنه لا ينبغي أن يكون لغير المسلمين ولاية على المسلمين من أى نوع ، « ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا » (١) . والاعتماد على الغير في الإنجاز يعنى القبول بتدخله في شئوننا « فليست المعونة الأجنبية إلا إجراء للتدخل في الشؤون الاقتصادية لبلد ما » (٢) .

وأما اقتصاديا فلأن الاعتماد على الغير لن يحقق إهني درجات التقدم المطلوب ، بل هو يهدد للشعوب يلهيها عن سلوك الطريق الصحيح ، وهو الاعتماد على الذات . ولم يحدث في تاريخ الشعوب التي حققت التنمية الاقتصادية أن قام لها بها غيرها . ونتائج سياسة الاعتماد على الغير ، في شكل المعونات الأجنبية ، أصبحت واضحة للعيان في العالم الثالث ، لقد جعلت من تحقيق التنمية الاقتصادية حلما من الأحلام بعيد المثال ، بعد أن غرقت الشعوب النامية في الديون التي لا تملك لها وئاء ، بعد أن استنزفت الاعتماد على الغير الجاذب الأكبر من عائد مابذله من جهود .

إن يعمد سياسة الاعتماد على الذات ، يعنى التركيز على الإمكانيات الإسلامية مادية وبشرية ، وإذا كان ينقصنا اليوم رأس المال فليس العلاج هو الاعتماد على الآخرين في تكوينه ، وإنما يكون بالاعتماد على إمكاناتنا الاجتماعية لتمويض النقص ثم التسارعة إلى بناء رأس المال . وإذا كانت تنقصنا التكنولوجيا المتقدمة فإن الحل يكون بالاعتماد على أنفسنا في حل مشكلاتنا التقنية ، ومن ثم نقوم ببناء تكنولوجيا ذاتية تتفق واحتياجاتنا ، مسلحين بالبحث العلمى الجاد ، الذى يقوم به أينأونا ، وبستفيدين من التراث التكنولوجى الذى تملكه ، والتراث الإنسانى العام الذى تملكه البشرية .

إن الاعتماد على الذات اذا يوضع في أيدينا إمكانيات إضافية لم تكن معنا سواء على الجانب المادى أم الجانب الإنسانى ، أما الاعتماد على الغير فإنه يستنزف الجزء الأكبر من عائد ما تبذله من جهود ، وما يتركه بعد ذلك لا يقوى على تحقيق « حد الكفاية » والوفاء بحاجات المجتمع .

على مستوى زيادة الانتاج :

انطلاقا من المفهوم الحركى لمستوى « حد الكفاية » فإن الانتاج يجب أن ينمو بصفة دائمة ، حتى يستجيب لمستويات حد الكفاية المتصاعدة ولتحقيق ذلك فإن المنهج الإسلامى يضم عدة مبادئ وتشريعات منها :

- (١) سورة النساء ، الآية رقم ١٤١ .
- (٢) محبوب الحق ، سنار الفقر ، ترجمة أحمد مؤاد بليغ ، الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة سنة ١٩٧٨ ، ص ١٠١ .

١ — غرض العمل على كل قادر ، وتكليفه بممارسة الانتاج مدى بقائه قادرا ، وتكلف الدولة الاسلامية بخلق غرض العمل ، وإجبار القادرين على مزاولته بالترغيب والترهيب ، باستغلال غريزة حب النملك التي تملط عليها الانسان ، وبحرمان من يمنع عن العمل قادرا ، من حق الضمان الاجتماعي ، « إذ لاحق فيها (الزكاة) لغنى ولا لذى مرة سوى » (١) ومن ثم يتمكن المجتمع من تعبئة الطاقات البشرية واستخدامها الاستخدام الأمثل في زيادة الانتاج وتوغير إمكانات تحقيق « حد الكفاية » .

٢ — تكليف المؤمنين بالسعى الحثيث الدائم الى اكتشاف ثم استخدام القوانين الفنية التي تخضع لها العمليات الانتاجية ، ودعوتهم الى استخدامها أن سبقهم غيرهم الى اكتشافها « قد جعل الله لكل شيء قدرا » (٢) أي سننا يخضع لها . ثم « أنتم أعلم بشئون دنياكم » (٣) تكليف للعقل بالبحث في الشئون التي ليست من مهمة الوحي . وأخيرا فان « الحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها فهو أحق بها » .

٣ — تقرير تشريع الزكاة بحيث يمكن أن تكون له آثاره الانتاجية بعيدة المدى ، والأصل أن تشريع الزكاة تقرر ليكون أداة لتحقيق « حد الكفاية » وعلينا أن نصل الى الصورة المناسبة لتطبيقه بحيث يكون أداة لإنهاء إنتاج ، في نفس الوقت الذي يحقق فيه مهيته الأساسية ، وهذا هو ما نعبه بقولنا « المضمون الانتاجي للزكاة » .

إن تشريع الزكاة لا يعمد الى إتاحة مقدار من الدخل النقدي لمن لم يحقق كفايته ، وإنما يعمد الى إتاحة قدر من السلع الانتاجية لكل مستحق يستخدمها في توليد كفايته ، أي أن توغير الكفاية يسر باستخدام قدرات الشخص . وهذا معناه أن تشريع الزكاة يركز على نقل المحتاج الى صفوف المنتجين الذين ينتجون فيكونون أنفسهم ، ويساهمون في تحقيق كفاية غيرهم من يعجز عن العمل فهي وسيلة لزيادة الانتاج .

ولو تعلينا مغزى كون الاتجاه العام في المطلوب من المكلف بزكاة النعم ، هو الانتك منها ، لتبين لنا أن الزكاة تقدم لمستحقيها أموالا إنتاجية وليست أموالا استهلاكية فالمطلوب من الأهل لها شياه وإما بنات ؟ أو بنات مخاض أو حفاق ، أو جذعات . وفي الغنم الشياه ، وفي البقر التبيعة أو المسنة « (٣)

(١) رواء الخمسة .

(٢) سورة الطلاق الآية رقم ٣ .

(٣) جزء من رواية ثم لحديث تابير النخل صحيح .

(٤) أبو عبيد — الأموال ، مؤسسة ناصر للثقافة ، بيروت : ط ١ سنة

١٩٨١ من ١٤٧ ، ١٥٧ .

وهي إناء تستخدم في الدر والفسل وليس في الاستهلاك المباشر . ولقد فقه الكثير من فقهاءنا هذا المعنى فقالوا : إن الزكاة تعطى بحيث تحقق لأخذها الغنى الدائم « إذا أعطيتهم فاعفوا » (١) ويتحقق ذلك بتبليغ المستحق رأس مال إنتاجي ، بأن يعطى المحترف رأس مال حرفته ، أو آلات حرفته ، قلت قيمة ذلك أو كثرت . والمعيار أن يتحقق له من ربحه ما يفي بكفايته ، وذلك يختلف باختلاف الحرف والبلاد والأزمان والأشخاص . ومن لا يحسن حرفة ولا يصلح لعمل ما ، يملك ما يكفي دخله منه ، ويوقف عليه فلا يخرج من ملكه حتى يستمر غنيا مكتفيا (٢) .

ومن خلال ما أقره هؤلاء الفقهاء بخصوص تحقيق الغنى لن يستفيد من الزكاة ، ومن إيماننا بأن طريقة استخدام الزكاة في الوفاء بهذا الهدف تختلف باختلاف العصور ، فإننا نستطيع أن نتقدم بتصور لكيفية استخدام الزكاة ، بحيث تكون أداة إنتاج محققة لحسد الكفاية ، ويتمثل هذا التصور في البنود التالية : —

١ — تجميع الزكاة من المكلفين بها ، وعلى الدولة أن تقوم به بأكثر الأساليب .

٢ — تكوين مجلس للإشراف على جمع واستخدام الزكاة يضم قادة الرأي في المجتمع من اقتصاديين وسياسيين وإداريين وأخصائيين .. الخ . تتبعه إدارات للبحوث والتدريب والتخطيط والرقابة والمناصرة .. الخ . ويكون مسئولوا أمام الأمة عن تحقيق أهداف الزكاة المذكورة .

٣ — ينشئ المجلس بالزكاة مصانع ويستصلح أراضي ويقيم متاجر .. الخ . وتتخذ هذه المشروعات الشكل القانوني المناسب ، وتتوقف على مستحقي الزكاة ، وتديرها مجالس متخصصة معينة من قبل مجلس الزكاة ، وتتوسع كل عام رأسيا وأفقيا بما يضاف إليها من زكوات جديدة ، وتدار على أسس اقتصادية .

٤ — يقسم المستحقون للزكاة إلى :

- (أ) قادرين على العمل .
- (ب) عاجزين عن العمل .

فالقادر يدرب على المجال الذي يناسبه ويلحق بمؤسسة من المؤسسات الموقوفة على مستحقي الزكاة ، وينال من عمله أجر المثل ، فتتحقق كفايته عن طريق عمله . وله بعد تدريبه أن يحصل على رأس مال يعمل به مستقلا إن لم تكن مشروعات الزكاة في حاجة إليه .

(١) أموال م . م . س . ص ١٤٧ — ١٥٧ .
(٢) د . يوسف القرضاوي — فقه الزكاة — مؤسسة الرسالة — بيروت ط ٨ ص ٥٦٣ ، ص ٥٧٨ .

(٥) أرباح المشروعات تستخدم في :

(١) فرض مرتبات دورية لمن يعجز عن العمل .

(ب) رعاية شئون المستقلين في أعمالهم بتوفير رأس مال حرامهم والقضاء عن غرامهم ، وإعانة ابن السبيل . الخ .

(ج) التعريف بالاسلام والدعوة اليه ورعاية الاقلية الاسلامية في الخارج .

٦ — تتوسع هذه المنشآت عاما بعد عام ، سواء في الحجم أم في ولوج ميادين إنتاجية جديدة ، وذلك بما يجمع من زكوات ، وبما يفضل من أرباح المشروعات القائمة ، فتكون في كل عام أكثر قدرة مما كانت عليه من قبل ، على تحقيق التنمية والإسهام في زيادة الانتاج ومن ثم تحقيق هدفها الأصلي وهو تحقيق « حد الكفاية » ذلك الهدف الذي يسعى إلى تحقيقه الاقتصاد القومي كله .

فعل يبقى اقتصاد ما متخلفا إذا منح هذه المبادئ : فرض العمل على كل قادر والسعى إلى اكتشاف وتطبيق الفنون الانتاجية ، مع تشريع مثل الزكاة .

على المستوى الأخير :

بمستوى التحكم في نوعية الانتاج حتى يكون ممكن التوزيع على جماهير الأمة فإن المنهج الاسلامي يشتمل على :

١ — ترتيب اولويات الانتاج .

٢ — تكليف الأفراد بالقيام بغروض الكفاية .

وفيما يتعلق بالنقطة الاولى ، فإن الاسلام يضع للانتاج اولويات عليه أن يعنى بها . تبدأ بانتاج الضروريات ثم ينتقل الجهاز الانتاجي بعدها للوفاء بالحاجات ، ثم بعد ذلك يهتم بالوفاء بالكفايات أو التحسينات ولا يتجاوزها ، فليس بعد الكفايات أو التحسينات في الاسلام الا السرف والتسرف ، وبغض الاسلام لذلك معروف « ولا تسرفوا إنه لا يحب المسرفين » (١) ، « وكم أهلكنا من قرية بطرت معيشتها » (٢)

وإن تحققت تنمية بغير التزام هذا الترتيب ، فربما يفضى الأمر إلى مضاعفة الدخل القومي ، في شكل سلع ترفيه لانفسهم في إشباع حاجات الجماهير بشيء ، إذ هي-لاتصاح لأن توزع عليهم وهم ليسوا في حاجة إليها .

(١) سورة الانعام الآية رقم ١٤١ .

(٢) سورة القصص الآية رقم ٥٨ .

وقى هذه الحالة فانتسا سنشاهد ارتفاع حجم الدخل القومى مع انخفاض رفاهية الجاهير في نفس الوقت .

ولكى يضمن المنهج الإنمائى الإسلامى قياس الجهاز الإنتاجى بإنتاج السلع والخدمات التى تسهم في إشباع حاجات الجاهير وتتدخل بالتالى في تحقيق « حد الكفاية » فإنه عمد الى :

(١) وضع قدر ضخم من الموارد تحت تصرف الدولة في شكل الملكية العامة والتي من طريقها تستطيع الدولة توجيه الجهاز الإنتاجى نحو إشباع هذا الترتيب في الوفاء باحتياجات الناس .

(ب) جعل من حق الدولة الاشراف على القطاع الخاص . ومن هذا الطريق تستطيع الدولة بوسائل الترفيع والترهيب ، والاقتناع الادبى ان تجعل القطاع الخاص يلتزم بالترتيب السابق في الوفاء باحتياجات الناس . وبهذا يتحقق للموارد افضل تخصيص ، حيث يستخدم كل مورد في اكثر السلع والخدمات نفعاً ، فيرتفع مستوى رفاهية الناس .

وعنيا يتعلق بالنقطة الثانية وهي تكليف الافراد بالقيام بفروض الكفاية ، فان الاسلام قد فرض على الامة في مجموعها مفروضاً هي التى نعرفها بفروض الكفاية ، وهي التى يكون الجميع يتقصرين وآثمين اذا لم تؤد هذه المفروض .

ولقد بهتت صورة مفروض الكفاية في عقول الناس ، وقلت عقلية الامة بها اليوم ، كنتيجة للموت الفكرى الذى اصاب انسان هذه الامة ، ومن هنا فان بناء الانسان على قيم الاسلام ، يعيد لمفروض الكفاية مكانتها في حياة المسلم ، فيترك انه ان يكون كاهل الاسلام ، ومفروض الكفاية لا تجد من يقوم بها ، فاذا حدث هذا فان الافراد سيتحولون الى باحثين عن مفروض الكفاية يقومون بها حتى يرتفع عنهم الائم ، ويكمل لهم الاسلام .

واهم مفروض الكفاية القيام بإنتاج ما تحتاجه الامة من سلع وخدمات في شتى المجالات ، وعلى كل المستويات الضرورية والحاجية والكفاية واذا وضعنا هذا التكليف موضع التنفيذ كجزء من المنهج الإنمائى الإسلامى، فاننا نستطيع ان نقيم جهازاً إنتاجياً متكاملًا يسدنا بالسلع والخدمات المطلوبة تبعاً لأهميتها للمجتمع ، وبهذا يتم توزيع الموارد المادية والبشرية على مختلف المجالات والمستويات بالقدر الذى يعكس كل مجال وكل مستوى .

ولا شك ان تحقيق كسل من ترتيب اولويات الإنتاج او قياس الافراد بمفروض الكفاية ، يستلزم ان تكون هناك خطة للإنتاج ، تأخذ في اعتبارها هذه الاولويات ، ويدعى القطاعان العام والخاص الى المشاركة فيها .

التي تمكن الدولة من الزام القطاع الخاص بالترتيب المطلوب . وهي التي تظهر للمواطنين ، مواطن مروض الكفاية التي عليهم أن يهرعوا الى القيام بها ، مستخدمين في ذلك إمكاناتهم البشرية والمال في الاقتصاد الذي يتولد تحت أيديهم .

خاتمة :

في نهاية البحث يهتما أن نوضح أن المنهج الإسلامي في التنمية مسبق أن طبق ، وجاء بأفضل النتائج عندما التزم به المسلمون .

وهو اليوم قادر على تحقيق التقدم اذا طبقتنا بخطواته السابقة ، نوالينا الله تعالى ، وبنينا الانسان على قيم الاسلام ، والتزمنا نظمته في الملكية والانتاج ، و طبقنا هديه في الاستهلاك والتوزيع ، وصبرنا على تحمل التضحيات ، وصبرنا العقبات والمشكلات ، حتى يعطى المنهج ثمراته .

ولربما يوجد بيننا من يستعجل التقدم ، ويحب أن يرى بلادنا وقد تخلصت من وصمة التخلف ما بين عشية وضحاها ، ومن ثم فإن هذا البعض لا يروق له المنهج الإسلامي ، لما يتطلبه من تغييرات عميقة حتى تتحقق التنمية ، في الوقت الذي يشاهد المناهج المستوردة تعد من يثناها بالتقدم السهل التريب ، والرد على هذا البعض ليس باتكار عميق التغييرات المطلوب إحداثها ، ولا بالتفريط من التضحيات التي يجب تقديمها في المنهج الإسلامي ، وأنها ببيان أنه بدون هذه التغييرات ، وتلك التضحيات ، لن تتحقق تنمية . فالتنمية ليست بالأمر الهين حتى يكون الطريق إليها سهلا . إنها تتطلب إحداث تغييرات عميقة في الموارد المادية والبشرية والعلاقات الاجتماعية القائمة في ظل التخلف ، لتحل محلها موارد وعلاقات مغايرة لها لما كان سائدا من قبل ، حتى تفرز لنا تقدما بعد ما كانت تفرز التخلف ، ومن يعد بغير ذلك فهو مضلل .

هذا وثبت أمر آخر ، قد يغيب عن يورد هذا الافتراض ويتأمل في إجابتنا على سؤال محدد ، وينبغي أن تكون هذه الإجابة حاضرة في عقولنا دائما .. والسؤال يقول :

أي مجتمع نريد أن ننمي ؟ هل نريد تنمية المجتمع القائم بتوجيهاته الحالية ، رأسمالية كانت أم اشتراكية ، أم نريد أن ننمي مجتمعا إسلاميا ؟ إن الإجابة على هذا السؤال إما أن تسقط الاعتراض المذكور ، وإما أن تسقط بناء عليها بمررات الدعوة الى تطبيق المنهج الإسلامي بالمسورة الواردة في هذا البحث ، فإن كنا نريد تنمية المجتمعات القائمة بنفس توجيهاتها ، ونريد أن نستخدم الاسلام محفزا للعملية الانمائية ، فلسنا في

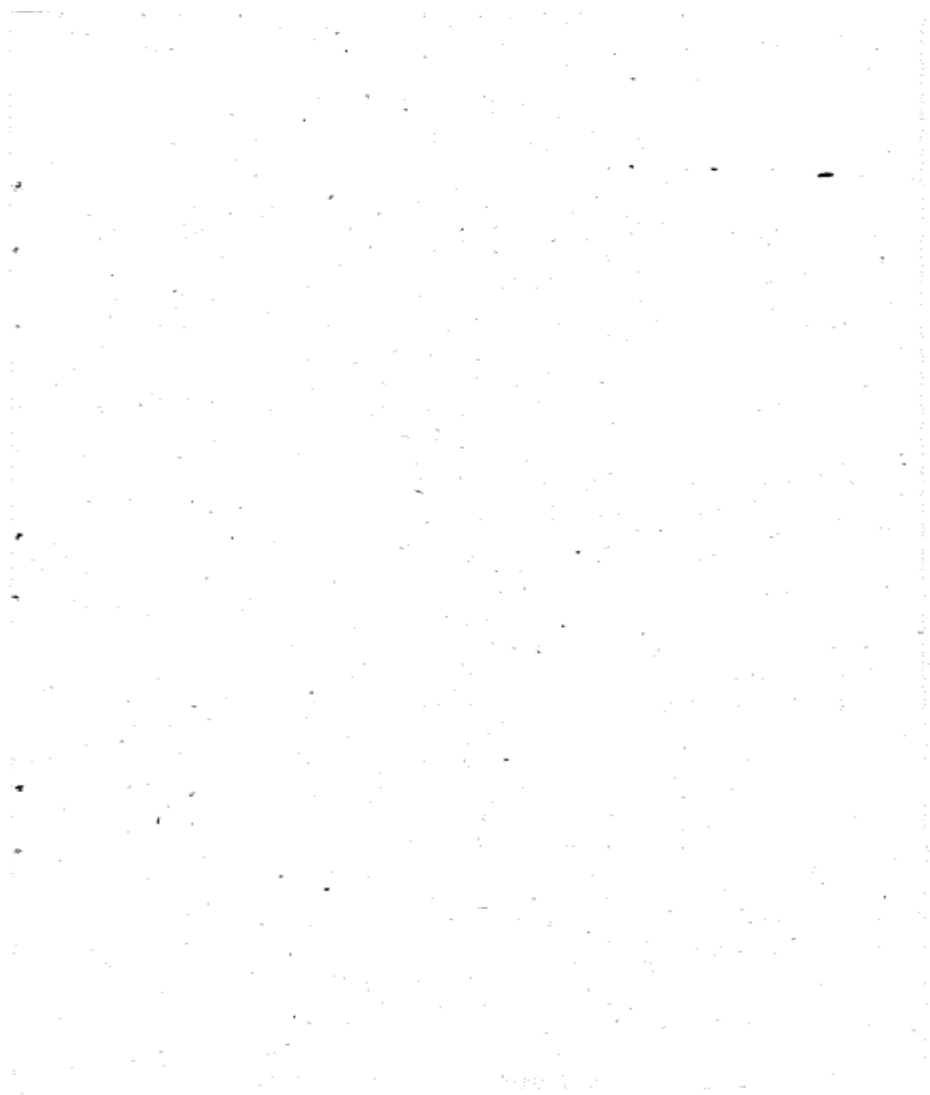
حاجة الى هذا المنهج بما يفرضه من عميق التغيرات والتي لا يمكن إحداثها في ظل التوجيهات الحالية قطعاً ويكفي أن نستخدم الإسلام في بعض المناسبات ، وعندما تعجز المناهج القائمة عن التأثير في جانب من الجوانب ، فنكون في حاجة الى أن يستثير الروح الإسلامية عند الناس ، تلمحاً كسباً عمل - ستالين - أثناء الحرب العالمية الثانية عندما لجأ الى استثارة الروح الوطنية في الروس ، وقد كان له ربع قرن يدعو الى الأمية ، فنحن بالمثل نستطيع أن نستخدم الإسلام بالقدر الذي يخدم التوجيهات الاشتراكية عندما نبرز فقط جانب العدالة الاجتماعية في الإسلام ، ويدعى أنه هو الاشتراكية ، أو بالقدر الذي يخدم التوجيهات الرأسمالية ، عندما نبرز فقط ضيافة الإسلام للملكية الخاصة وحفاظته عليها ، ورعايته لها ، بل ودعوته الى نشرها على أوسع نطاق ممكن بين الناس ، فتكون الرأسمالية عندئذ هي الإسلام .

إن كان المطلوب هو هذا فإن المنهج الإسلامي بصرامته وعمق التغيرات المطلوبة له ، والنضجيات المطلوبة من حيلته يعتبر بهذا غير متكافئ مع هدفنا من وراءه ، ويحقق بالتالي لمن هذا تصوره في المطلوب منا ، أن يطرحه وراءه ظهرياً ، وأن يعيب عليه عمق التغيرات التي يتطلبها .

أما إذا كنا نبتغي إقامة مجتمع توجهاته إسلامية ، ونريد أن نحقق تنمية مستقلة ، تستبد جذورها من واقعنا ، وتعتمد في بنائها على إمكاناتنا ويعود خيرها على إنساننا ، فليس لهذا من سبيل إلا الإسلام بما يفرضه منهجه من تبعات ، وما يستلزمه من عمق التغيرات . واعتقد أننا لا نملك الاختيار بين التوجيهين إذا افترضنا أننا نريد أن نكون مسلمين ، فنحن لا نملك أن نطلب من الإسلام أن يتأقلم مع ماتحب وترغب ، وإنما علينا أن نؤقلم أنفسنا مع ما يحبه الإسلام . فإذا وضع الإسلام طريقاً للنهوض والتقدم فعلينا أن نسلك هذا الطريق ، أما الرغبة في البقاء تحت مظلة الإسلام ، وسلوك الطرق التي تهواها أنفسنا ، فإن ذلك ليس من الإسلام « وأن هذا صراطى مستقيماً فاتبعوه ، ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله » (١) ، « قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين ، يهدي به الله من اتبع رضوانه سبيل السلام ، ويخرجهم من الظلمات الى النور بإذنه ، ويهديهم الى صراط مستقيم » (٢) . صدق الله العظيم .

(١) سورة الانعام ، الآية رقم ١٥٣ .

(٢) سورة المائدة ، الايتين رقم ١٥ ، ١٦ .



إحياء الفلسفة الإسلامية بين محمد إقبال ومصطفى عبد الرازق

د . د . حبيب طاهر *

تقديم

شهدت الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث حركة إحياء نشطة أسهم فيها عدد من كبار المصلحين في العالم الإسلامي ، بالأضافة الى استاذة الجامعات الحديثة (١) .

ومن أبرز المحاولات التي تمت في هذا المجال ، ما قام به - في زمن يتقارب - كل من العالم المصري الشيخ مصطفى عبد الرازق (ت ١٩٤٧ م) والمفكر والشاعر الهندي محمد إقبال (ت ١٩٣٨ م) (٢) .

والفرض الأساسي من هذا البحث هو إلقاء الضوء على فكرة الإحياء الفلسفي التي يلتقي عليها كلا المفكرين ، والتي تشكل - في نفس الوقت - محورا أساسيا لمعظم أفكارهما .

ومن اللافت النظر - على هامش المقارنة الموضوعية بينهما - أنها يتشابهان في أمور كثيرة : فكلاهما نشأ على صلة وثيقة بالثقافة الإسلامية الأصيلة ، ثم سافرا الى أوروبا في بداية القرن العشرين لتأكيد ثقافته الأجنبية « إقبال الى إنجلترا وألمانيا ، ومصطفى عبد الرازق الى فرنسا » وقد حاضر كلاهما في الجامعات الأوروبية عن الإسلام وحضارته ، كما انتقيا بكبار المفكرين الغربيين والمستشرقين ، وعندما عاد كل منهما إلى بلاده التي سلسلة من المحاضرات في الفلسفة الإسلامية ، وترك على إثرها مؤلفا يعتبر بحق من المصادر الأساسية لهذه الفلسفة في العصر الحديث :

✽ تهييد لتاريخ الفلسفة الإسلامية لمصطفى عبد الرازق ، الذي نشر سنة ١٩٤٤ م .

✽ وتجديد التفكير الديني في الإسلام لمحمد إقبال ، الذي ظهرت طبعته الانجليزية سنة ١٩٢٨ ، وترجم الى اللغة العربية سنة ١٩٥٥ . وقد صدرت كل من الترجمة العربية لكتاب إقبال ، وكتاب مصطفى عبد الرازق في القاهرة ، عن دار نشر « واحدة » هي لجنة التأليف والترجمة والنشر .

✽ استاذ الفلسفة الإسلامية المساعد ، بكلية دار العلوم ، جامعة القاهرة .

(م ٥ - دراسات)

الحاجة الى منهج جديد :

والواقع أن كلا من « التمهيد » و « التجديد » يمثل مشروعا ضخما حاول فيه صاحبه أن يرتاد منطقته مجهولة — أو بتعبير أدق — منطقة مهيلة من التاريخ الفكري لدى المسلمين ، وأن يخط لنفسه وللتامين من بعده ، طريقا واضحا ، يمتد عبر هذا التاريخ ، ليضع ايدى السائرين على أهم معالمه ، وأحقها بالحياة .

يقول مصطفى عبد الرازق : « هذا تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية يشتمل على بيان للنزاع الغربيين والإسلاميين ، ومناهجهم في دراسة الفلسفة الإسلامية وتاريخها .

والباحثون من الغربيين كانوا يقصدون الى استخلاص عناصر اجنبية في هذه الفلسفة ليردوها الى مصدر غير عربى ولا إسلامى ، وليكتشفوا عن اثرها في توجيه الفكر الإسلامى .

أما الباحثون الإسلاميون فكانوا يزنون الفلسفة الإسلامية بيزان الدين .

ويتلو هذا البيان شرح لمنهج ، في درس الفلسفة الإسلامية ، مغاير لهذه المناهج : فهو يتوخى الرجوع الى النظر العقلى الإسلامى في سذاجته الأولى ، وتتبع مدارجه في ثنائى العصور واسرار تطوره « (٣) .

ويقول إقبال : « لقد حاولت في هذه المحاضرات .. بناء الفلسفة الدينية الإسلامية بناء جديدا ، أخذا بعين الاعتبار : الماثور من فلسفة الإسلام ، الى ما جرى على المعرفة الإنسانية من تطور في نواحيها المختلفة . واللحظة الراهنة مناسبة كل المناسبة لعمل كهذا » (٤) .

وهكذا يتضح ، منذ البداية ، أن كلا المفكرين غير راض عن وضع الفلسفة الإسلامية في عصره ، ولا عن المناهج التى تناولتها حتى ذلك الوقت ، وأن كليهما يقترح منهجا ملائما لإعادة دراسة هذه الفلسفة ، أو بنائها من جديد .

وهنا لابد أن نتوقف قليلا عند عنوان كتاب إقبال ، الذى ترجمه الأستاذ عباس محمود سنة ١٩٥٥ على النحو التالى : تجديد التفكير الدينى في الإسلام والعنوان بالانجليزية هو :

Reconstruction of Religious Thought in Islam

وفى رأينا أن كلمة « تجديد » لا تعبر بدقة عما أراد إقبال من الكلمة الانجليزية التى تعنى أساسا « إعادة بناء » أو إعادة تركيب .. « وفسر كبير بين التجديد ، الذى لا يمس أساس البناء ، وقد يكتفى بالمظهر

الخارجي فقط ، وبين إعادة التركيب التي تتضمن عمليتين كاملتين ، إحداهما هدم أو فك ، والأخرى بناء أو تركيب من جديد .
ويؤيد رأينا هذا أن محمد إقبال نفسه قد أشار إلى حقيقة ما قام به في المقدمة « التي سبق الاستشهاد بنص منها » ، كما أنه أكد أكثر من مرة على رفض بعض الأفكار التي شاعت في الفلسفة الإسلامية رفضاً حاسماً (٥) ، على حين أنه تبني بعض الأفكار الأخرى التي ربما كانت أقل رواجاً ، لكنها من وجهة نظره أحق بالحياة (٦) . وقد تمثل عمل محمد إقبال في إعادة صياغة هذه الأفكار الأخيرة صياغة جديدة تماماً ، تتماشى مع روح العصر الذي كتب فيه (٧) .

في مواجهة المستشرقين :

قلما يتنجو الباحث في الفلسفة الإسلامية من الوقوع تحت تأثير ذلك التيار القوي الذي مهد له المستشرقون . فهو يجد أن معظم أسماء الفلاسفة المسلمين قد جرت دراستها في الغرب ابتداء من القرن التاسع عشر الميلادي وحتى اليوم ، كما أن معظم النظريات والآراء الإسلامية قد جرى اكتشافها وتحسينها هناك . . ومع الوقت ، لا يلبث هذا الباحث أن يجد نفسه مطوياً في تضاعيف هذا التيار ، وبذلك يزداد انفصاله عن تراثه الأصيل ، وينتهي إليه في التأثير على مجتمعه .

لكن كلا من محمد إقبال ومصطفى عيسد الرازي لا ينطبق عليه هذه الحال . فقد سبقته الإشارة إلى أنها قد تكونت أساساً بالعقيدة الإسلامية ، وتزودا في البداية من الثقافة الإسلامية ، وهذا ما جعل كلا منهما يتلقى الثقافة الغربية في أوروبا على أنها « ثقافة أخرى » يمكن أن يستفيد منها ، دون أن يذوب تماماً فيها . ولعل هذا كان وراء قيام كل منهما بالقضاء سلسلة من المحاضرات في الجامعات الغربية عن الحضارة الإسلامية ، محاولاً تصحيح المفاهيم الخاطئة عن الإسلام وأهله .

لكن ما يهنا هنا هو موقف كلا المفكرين من نظرية المستشرقين إلى الجانب الفكري في الحضارة الإسلامية ، واعتبارهم إياه مجرد صدى للفلسفة الإغريقية .

أما مصطفى عبد الرازي فقد عقد فصلاً كاملاً في « التمهيد » لنقد مقالات المؤلفين الغربيين حول الفلسفة الإسلامية ، منذ مطلع القرن التاسع عشر حتى عصره . ومعظم هذه المقالات يتضمن اتهامات عنصرية « لا يستند على علم ولا حق » (٨) ، بل إن اللاحق منها يتنقض سابقاته . لذلك فانه على ثقة من أن باحثي الغرب سوف يتجردون - في المستقبل - من أفكارهم المسبقة ، ونزعاتهم القومية ، وتعصبهم الديني لكي تسنوي أبحاثهم قائمة

على الموضوعية والنزاهة العلمية التي تنصف الفكر الإسلامى ، وتعطى لكل ذى حق حقه (٩) .

وأما إقبال فلا يهتم كثيرا بمقالات الغربيين عن الفكر الإسلامى ، لأن لديه أسسا آخر يهدم تباها هذه المقالات : فإذا كان المنطلق العام لمعظم المستشرقين الذين كتبوا عن الإسلام هو أن هذا الفكر ليس إلا انعكاسا للفلسفة الإغريقية ، فإن رأى إقبال — الذى أعلنه أكثر من مرة — يتلخص فى أن الفلسفة الإغريقية ذاتها هى التى « حجبت انظار المسلمين عن فهم القرآن الكريم واقعا » (١٠) .

وهو يستشهد بموقف كثير من علماء المسلمين الذين تصدوا لنظير الفلسفة ، ورفضوا منطق أرسطو . وإذن فلدى هؤلاء يمكن البحث عن عناصر التفكير الإسلامى الأصيل ، والمميز بقرينه من الحس ، واتصاله بالواقع (١١) . يقول إقبال : « إن الفلسفة اليونانية — على ما نعرف جميعا — كانت قوة ثقافية عظيمة فى تاريخ الإسلام ، ولكن التدقيق فى درس القرآن الكريم ، وفى تحييص مقالات المتكلمين ، على اختلاف مدارسهم ، التى نشأت بلهبة بالفكر اليونانى ، يكشفان عن حقيقة بارزة هى أن الفلسفة اليونانية ، مع أنها وسعت آفاق النظر العقلى عند مفكرى الإسلام ، غشت على أبصارهم فى فهم القرآن » (١٢) .

وفى موضع آخر ، يقول : « ولهذا غلبت أود أن أستاصل تلك الفكرة الخاطئة التى تزعم أن الفكر اليونانى شكل طبيعة الثقافة الإسلامية » (١٣) .

وهكذا ينتقض — عند إقبال — الأساس الذى يبنى عليه المستشرقون دعواهم الرئيسية فى رد كل ما أنتجه العقل الإسلامى إلى مصدر يونانى .

نقطة البداية الصحيحة :

وسوف نجد الفكرة السابقة نفسها لدى مصطفى عبد الرزاق ، لكنه يستخدمها كنقطة بداية للانطلاق إلى كتابة التاريخ الصحيح للفلسفة الإسلامية . فهو يقول : « وليس بين العلماء نزاع فى أن الفلسفة الإسلامية متأثرة بالفلسفة اليونانية ومذاهب الهند وآراء فارس . ولعل هذا هو الذى يجعل الباحثين فى تاريخ الفكر الإسلامى والفلسفة الإسلامية من الغربيين يقصدون فى دراساتهم إلى استخلاص العناصر الأجنبية التى تأملت الفلسفة الإسلامية على أسسها ، أو تأثرت بها فى أدوارها المختلفة : يجعلون من ذلك هبهم ، ويتحرون على الخصوص بإظهار أثر الفكر اليونانى فى التفكير الإسلامى واضحا قويا .

وليس من العدل إنكار ما لهذه الأحداث من نفع على ، برغم ما قد يلابسها من التسرع فى الحكم على القيمة الذاتية لأصل التفكير الإسلامى ،

وعلى مبلغ انفعال هذا التفكير بالعوامل الخارجية من غير اعتبار لما يمكن أن يكون له من عمل فيها .

والعوامل الأجنبية المؤثرة في الفكر الإسلامي وتطوره ، مهما يكن من شأنها ، فهي أحداث طارئة عليه : صادفته شيئا قائما بنفسه ، فالتصلت به : لم تخلقه من عدم ، وكان بينهما تباين أو تدافع ، لكنها على كل حال لم تبع جوهره محوا « (١٤) .

من أجل هذا — يقول مصطفى عبد الرزاق — رأينا أن البحث في تاريخ الفلسفة الإسلامية يكون أدنى إلى المسلك الطبيعي ، وأهدى إلى الغاية حين نبدأ باستكشاف الجرائم الأولى للنظر العقلي الإسلامي في سلامتها وخلوصها ، ثم نساير خطاها في أدوارها المختلفة ، من قبيل أن تدخل في نطاق البحث العلمي ، ومن بعد أن صارت تفكيرا فلسفيا « (١٥) .

يلتقى المفكران إذن على ضرورة العودة المباشرة إلى الفكر الإسلامي في مصادره الأصلية ، وقيل أن يخلط بالأفكار والنظريات الأجنبية — وهذا ما حدا بـ مصطفى عبد الرزاق إلى أن يختص فصلا من كتابه « التنبيه » عن « بداية التفكير الفلسفي في الإسلام » استلهمه بحال الفكر العربي واتجاهاته حين ظهر الإسلام . وهو يقرر: إن العسب لم يكونوا خلوا من بعض الأفكار — التي يلخصها الألوسي في قوله « إن شبهات العرب كانت مقصورة على إنكار البعث وجحد الرسل ، وخاصة في الصورة البشرية » (١٦) .

وجاء الإسلام فحفض هذه الشبهات ، واتهم للعرب ولغيرهم الدين الحق الذي يثبت توحيد الله ، وضرورة إرسال الرسل مبشرين ومنذرين ، ويؤكد قضية البعث لتحقيق الثواب والعقاب ، في إطار شريعة متكاملة تتناول جوانب الحياة المختلفة (١٧) .

وقد بحث محمد ، صلى الله عليه وسلم ، بدين الإسلام داعيا إلى الوحدة في الدين ، وإلى التآلف ، ناهيا عن الفرقة . لكن كان على القرآن أن يجادل مخالفيه من أرباب الأديان والملل في العرب ردا للشبهات التي كانوا يثيرونها حول عقائد الدين الجديد . . على أنه كان لا يد في حيل الجدل حرصا على الألفة ، وكثيرا ما تختم آيات الجدل بمثل قوله « إن الله يحكم بينهم فيما هم فيه مختلفون » (سورة الزمر ، الآية ٢) وقوله : « وإن جادلوك فقل الله أعلم بما تعملون » ، الله يحكم بينكم يوم القيامة فيما كنتم فيه تختلفون » (سورة الحج ، الآية ٦٨ — ٦٩) .

هذا الجدل في العقائد عرض له القرآن للحاجة ، وعلى مقدارها من غير أن يشجع المسلمين على المضي فيه ، بل هو قد نفرهم منه ، ودعا

القرآن إلى الأخذ في هذا الجدل يرفق عند الحاجة إلى الجدل في مثل قوله تعالى « ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة ، وجادلهم بالتي هي أحسن » (سورة النحل ، الآية ١٢٥) وقوله « ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن » (سورة العنكبوت ، الآية ٤٦) .

وإذا كان القرآن قد نذر المسلمين من الجدل في أمور العقائد ، فإنه قد حثهم على استخدام الحكمة والإفادة منها . وقد ذهب معظم العلماء والمفسرين إلى أن الحكمة « وما يدور حول مشتقاتها اللغوية » ترجع إلى الفقه في دين الله والعمل به (مالك ، الشافعي ، الطبري ، الزيدوي ، السرخي ، أبو بكر بن العربي) (١٨) .

ولا شك أن هذا الفقه كان منذ اللحظة الأولى موضع إجتهد المسلمين في المصدر الأول ، وقد شجعهم الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، عليه ، بصفة خاصة ، عند عدم النص « فحدثوا ما كان في التشريع الإسلامي منذ عهد الإسلام الأول في كشف القرآن بترخيص من الرسول عليه السلام » (١٩) .

أما النظر العقلي في أمور العقائد ، فلم يرد عن أحد من الصحابة أنه خاض فيه (٢٠) ، بل إنهم كانوا يرون أن التناظر والتجادل في الاعتقاد يؤدي إلى الانسلاخ من الدين . . من أجل ذلك كان المسلمون عند وفاة الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، على عقيدة واحدة إلا من كان يبطلن التناقض . ولم يظهر البحث والجدل في مسائل العقائد إلا في أيام الصحابة ، حين ظهرت بدع وشبه اضطهر المسلمون إلى مدامعتها (٢١) .

وهكذا يصل مصطفى عبد الرزاق إلى أن الاجتهاد بالرأي في الأحكام الشرعية هو أول ما نبت من النظر العقلي عند المسلمين . وقد نما وترعرع في رعاية القرآن وسبب من الدين ، ونشأت منه المذاهب الفقهية ، وأينع في جنباته علم فلسفي هو علم أصول الفقه ، ونبت في تربته التصوف . . وذلك من قبل أن تعمل الفلسفة اليونانية عملها في توجيه النظر العقلي عند المسلمين إلى البحث فيما وراء الطبيعة والإلهيات على انحاء خاصة (٢٢) .

والخلاصة أن الباحث في تاريخ الفلسفة الإسلامية يجب عليه أولا أن يدرس الاجتهاد بالرأي منذ نشأته السانجة إلى أن صار نسقا من أساليب البحث العلمي ، له أصول وقواعده (٢٣) . ويؤكد مصطفى عبد الرزاق أنه يجب البدء بهذا البحث لأنه بداية التفكير الفلسفي عند المسلمين ، والترتيب الطبيعي يقتضي بتقديم السابق على اللاحق ، ولأن هذه الناحية أقل نواحي التفكير الإسلامي تأثرا بالعناصر الأجنبية ، فهي

تمثل لنا هذا التفكير مظلما بسيطا يكسبنا يكون مسيرا في طريق النبو
بقوته الذاتية وحدها ، فيسهل بعد ذلك أن نتابع أطواره في ثنايا التاريخ ،
وان نتقصى فعله فيما اتصل به من أفكار الأمم (٢٤) .

ومع أن محمد إقبال يبدأ من نقطة أخرى ، إلا أنه يصل في النهاية إلى
نفس النتيجة التي وصل إليها مصطفى عبد الرازق . فهو (أي إقبال) يرى
أن فكرة ختام النبوة التي اكدها الاسلام بالنسبة لمحمد ، صلى الله عليه
وسلم ، تعتبر ، عند التأمل ، بداية أو دعوة ليلاد العقل الاستدلالي الحر
في بحثه ، وذلك بعد أن هزم عقل الانسان الفطري الذي كان مقيدا
بالأساطير القديمة والخرافات (٢٥) .

إن توالى إرساء الانبياء والرسل عبر العصور السابقة يؤكد حقيقة
هامة ، وهي أن الانسان كان ما يزال في طور النشوء المتدرج ، لهذا فان
الغاية الإلهية لم تتركه لضلاله وتخطئه . . وإنما راحت تقدم له العون
اللازم في اللحظة المناسبة ، في صورة نبوة أو رسالة تأخذ بيديه إلى طريق
الله تعالى .

وعندما يقرر القرآن الكريم أن محمدا ، صلى الله عليه وسلم ، هو
« خاتم النبيين والمرسلين » ، وأن رسالته هي الرسالة الإلهية الأخيرة إلى
البشر ، فإنا يتضح ذلك إطلاق المجال للعقل الإنساني لكي يبدأ عمله
بالاعتماد على نفسه ، وعلى هدى ما أنزل إليه عن طريق الوحي .

وإن ما نقرأه في القرآن الكريم من حث العقل الإنساني على مواجهة
الطبيعة والبحث في ظواهرها ، وعلى تأمل التاريخ واستخلاص العبرة من
أحداثه . . يؤكد أن العقل الإنساني قد أصبح « أهلا » لأن يقوم بدوره
في تعبير الأرض ، وتصحيح حركة التاريخ .

وهكذا نجد لدى كل من المفكرين اهتماما واضحا بدور العقل البشري ،
وثقة كبيرة في قدرته على فهم الدين الموحى به ، واقتحام مشكلات
الطبيعة والحياة على هدى منه . . وتلك هي البداية الصحيحة لنشأة
الفلسفة الإسلامية في عصرها الأول ، والشرارة الأولى لإطلاقها من رقدتها
في العصر الحديث .

مجالات الفلسفة الإسلامية :

وهنا أيضا نلتقي بنقطة لقاء أخرى بين كل من محمد إقبال ،
ومصطفى عبد الرازق ، فالفلسفة الإسلامية ليست مجالا واحدا بسيطا
وإنما هي مجبوع مركب ، بل إنها بما تشتمل عليه من منهج للبحث تستطيع
أن تسرى في كل فروع المعرفة الإسلامية .

يقول مصطفى عبد الرزاق : « وعندي أنه إذا كان لعلم الكلام ولعلم التصوف من الصلة بالفلسفة الإسلامية ما يسوغ جعل اللفظ شاملا لهما ، فإن علم أصول الفقه ، المسمى أيضا علم أصول الأحكام ليس ضعيف الصلة بالفلسفة .

ومباحث أصول الفقه تكاد تكون في جيلتها من جنس المباحث التي يتناولها علم أصول العقائد ، الذي هو علم الكلام ، بل إنك لترى في كتب أصول الفقه أبحاثا يسوونها « مبادئ كلامية » هي من مباحث علم الكلام . وأظن أن التوسع في دراسة تاريخ الفلسفة سينتهي إلى ضم هذا العلم إلى شعبها » (٢٦) .

وقد كانت — وما زالت — دعوة مصطفى عبد الرزاق إلى جعل علم أصول الفقه من مباحث الفلسفة الإسلامية مشار دةشة البعض ، وإعجاب الآخرين من دارسي الفلسفة الإسلامية . ومع ذلك فإن محمد إقبال يشاطره الفكرة ، ويتفق معه في أن البحث في أصول التشريع الإسلامي هو الطريق الطبيعي لتكوين المسلم القادر على ممارسة الاجتهاد بمعناه المعتلى الواسع .

وقبل أن نعرض لذلك بشيء من التفصيل لديه ، ينبغي أن نشير إلى أنه يدخل في مجال الفلسفة الإسلامية كلا من علم الكلام « وما أشد إعجابه بالمذهب الأشعري الذي يرى أنه يحتوي على بعض الأفكار التي ترقى إلى المستوى العالمي في العصر الحديث ، كفكرة الزمان ، وفكرة الجوهر الفردي » ، وعلم التصوف « بشرط أن تجسرى دراسته على نحو علمي ، أرشدنا إليه ابن خلدون في المقدمة » .

ثم يتعرض محمد إقبال إلى موضوع الاجتهاد — بمفهوم أكثر شمولاً مما يوجد لدى مصطفى عبد الرزاق — لكنه يقترب كثيراً منه عندما يتعرض لموضوع الفقه ، وأصوله في مجال التعبير عن روح الإسلام . يقول : « ولا ريب عندي أن التعقيد في درس كتب الفقه والتشريع الهائلة العدد لابد من أن يجعل الناقد بنتيجة من الرأي السطحي الذي يقول بأن شريعة الإسلام شريعة جامدة غير قابلة للتطور .

ومن سوء الحظ أن جمهور المسلمين المتسكين بالقديم في بلدنا هذا « يقصد الهند » لم يستكملوا الأهمية بعد لدرس الفقه دراسة نقدية . ومن المرجح أن مثل هذه الدراسة إذا حدثت تسيء لمعظم الناس ، وتثير خلافات مذهبية .

على أنني سأعاصر بإيداء بعض الملاحظات على النقطة التي نبحثها الآن :

أولاً : ينبغي أن نذكر أنه منذ ظهور الإسلام إلى قيام الدولة العباسية تقريباً ، لم يكن قد دون من شرائع الإسلام سوى القرآن .

ثانياً : مما هو جدير بالملاحظة أنه منذ حوالي منتصف القرن الأول إلى أوائل القرن الرابع الهجري ظهر مالا يقل عن تسع عشرة مدرسة من مدارس الفقه والرأى الشرعى فى الإسلام .

وهذه الحقيقة وحدها كافية فى بيان مقدار ما بذل فقهاءنا المتقدمون من جهد موصول لمواجهة ما تستلزمه حضارة نامية .

وكان لابد لهؤلاء الأصوليين مع امتداد الفتح ، وما نشأ عنه من اتساع نظرة الإسلام من أن يصطنعوا رأياً فى الأمور أكثر راحة وأن يدرسوا الظروف المحلية للحياة والعادات للشعوب الجديدة التى دخلت فى حظيرة الإسلام .

والدرس الدقيق لمدارس الرأى الفقهى على اختلافها ، فى ضوء التاريخ السياسى والاجتماعى المعاصر يبين أن المشرعين تحولوا شيئاً فشيئاً عن طريقة الاستنباط فى تأويلاتهم إلى طريقة الاستقراء .

ثالثاً : عندما ندرس أصول الفقه الإسلامى الأربعة المتفق عليها « يقصد : أصول التشريع وهى القرآن والسنة والإجماع والقياس » وما ثار حولها من خلاف ، فإن ذلك الجهود عنمذاهبنا المعترف بها يتبخر ، ويبدو للعيان إمكان حدوث تطور .. » (٢٧) .

وهكذا نجد كلا من المفكرين يتفق على مجالات الفلسفة الإسلامية القديمة ، التى تمثل الفكر الإسلامى الأصيل ، وهى « علم الكلام » التصوف ، علم أصول الفقه « بالإضافة طبعاً إلى فتح المجال واسعاً أمام العقل الإنسانى فى العصر الحاضر لكى يعيد النظر « والصياغة أيضاً كما عند إقبال » فى هذه المجالات « مركزاً فيها على ما يمس الإنسان مباشرة فى حياته الروحية والاجتماعية .. »

المشكلات :

تتحدد مكانة الفكر فى مجال الفلسفة بهدى أهمية المشكلات التى يتصدى لحلها ، وسعة الآفاق التى يستشرفها بفكره وخياله معا . وبهذا يستطيع الفكر أن يسهم فى تنوير مجتمعه حول أهم القضايا التى تشغله ، وتحديد الأهداف الكبرى التى يسعى إلى بلوغها .

وتعد كانت المشكلة الرئيسية لدى مصطفى عبد الرزاق هى الدفاع المقنع عن أصالة الفكر الإسلامى فى مواجهة نزعات التنهين من شأنه ،

وهي تلك النزعات التي قادها عدد من مفكرى الغرب والمستشرقين الذين توفروا على دراسة الاسلام وشعوبه ، ابتداء من القرن التاسع عشر .

ومن المعروف ان هذا العصر كان هو عصر ازدهار الاستعمار الغربى للعالم الاسلامى ، وما صحبه من استنزاف كامل لموارده الطبيعية ، وتحطيم بمنعد لاهم مقوماته العقائدية والثقافية .

وفى ذلك الوقت ، كان « العالم الاسلامى » يدرس فى اوربا على انه « حالة مرضية » او بتعبير ادق « حالة مريض ميسوس منه » وراح الشخصون يطرحون تصوراتهم حول اسباب المرض ، وعوارضه ، وتطوره المفضى لامحالة الى الموت . . ولم يقتصر الامر على جسد المريض ، وإنما شمل روحه وعقله ، كما امتد الى تراثه كله .

وفى مثل هذه الحالة ، لا نعدم اطباء بدون ضمير ، ولا ممرضين بدون رحمة . . فانتشرت دعوات تجريد التاريخ الاسلامى من صفحاته المشرقة ، مع التركيز على نقيط للضعف فيه ، كما ظهرت اتجاهات لجعل الدين الاسلامى مجرد تلفيق بشرى من الاديان السابقة عليه ، وخاصة اليهودية والمسيحية ، وشاعت الإنكار حول تجريد العقيدة الاسلامية من أى إبداع أصيل لها ، وانها لسم تكن أكثر من مجرد مرآة « صدئة أحياناً » انعكست عليها عبقرية اليونان ومن خلف ذلك كله ساد الاعتقاد بين الغربيين على ان الاسلام هو ما يتثل حالياً فى واقع الشعوب الاسلامية التى نجح الغرب فى السيطرة عليها (٢٨) .

ومن المقرر ان مصطفى عبد الرازق قد عايش مظاهر هذه الحملة فى اوربا ، وشاهد بنفسه آثارها على العلاقة غير المتكافئة بين الشرق والغرب ، لهذا كان رد فعله قويا ، ولكنه أثر — بحكم تكوينه الثقافى — ان يكون منهجيا ، وان يخاطب الغرب بنفس اسلوبه « الأكاديمى » الذى يتبع الظاهرة فى منشئها وتطورها ونتائجها .

ولا شك فى ان دفاعه الاصيل عن الفكر الاسلامى بدءا من تفتيد اهم دعاوى المستشرقين حوله ، الى إثبات تميزه الذاتى قبل ان يتصل بأى مؤثرات اجنبية — قد وضعه فى مكانة الفكر الذى يتصدى لاهم مشكلة تواجه مجتمعه ، وهى الخاصة بالذات ، والبحث عن المقومات الاساسية لشخصية الامة التى ينتمى اليها .

وفى اثناء مسيرته تلك ، اكتشف مصطفى عبد الرازق بعض الحلول الحاسمة ، ووضع يده على بعض المعالم الرئيسية . فقد نيه الى ضرورة الالتفات الى علم أصول الفقه ، وهو اساس علم الشريعة الاسلامية كلها ، كما أكد على أهمية اتجاه الراى فى الفقه الاسلامى ، وارتباط ازدهاره بمصور القوة ، وتلازم اختفائه مع مصور الضعف . يقول : « إن النظر

العقل نشأ أصلاً من أصول التشريع في الإسلام يؤيده ويحييه ، ولم تنزل بكلماته الرأي في الفقه الإسلامي إلا من يوم أن جاء دور الجود ، ووقف العلم والعمل بين المسلمين عند حد محدود » (٢٩) .

وبالنسبة إلى محمد إقبال ، فقد تعرض أيضاً لنفس المشكلة ، لكنه كان بالتأكيد أكثر تعمقاً في دراسة الفكر الغربي ، والإسلام بأنفسهما الحديثة . وقد هاله أن يزعم الغربيون بما توصلوا إليه من نظريات في الزمان ، والحرية ، والتطور .. على حين أن المسلمين القدامى قد توصلوا في هذه القضايا نفسها إلى مستوى قريب منهم ، بل ربما ما فوقهم أحياناً . وإن مما عليه إلا أن يقوم بإعادة صياغة عصرية لتلك الأفكار الإسلامية القديمة حتى يجعلوها للغربيين فتاتى برهاناً ساطعاً على أصالة الفكر الإسلامي ، ودحض كل ما يتردد حوله من دعاوى زائفة .

يقول محمد إقبال : « لقد آن الأوان للنظر في مبادئ الإسلام وأصوله . وإنني لأعزم في هذه المحاضرات أن أتناول مناقشة فلسفية بعض الأفكار الأساسية في الإسلام ، على أمل أن يتيح لنا ذلك ، على أقل تقدير ، فهم معنى الإسلام فهماً صحيحاً بوصفه رسالة للإنسانية كافة » (٣٠) .

لكنه في الوقت نفسه يرى أنه لا بد من أن يصاحب بظلال الإسلام تحييص بروح مستقلة للنتائج الفكرية الأوربية ، وكشف من المذى الذى تستطيع به النتائج ، التى وصلت إليها أوربا ، أن تعيننا في إعادة النظر في التفكير الدينى في الإسلام ، وعلى بنائه من جديد إذا لزم الأمر (٣١) .

ومن هذا المنطلق ، قام محمد إقبال بدراسة موضوعات مثل الزمان ، والالوهية ، والنفس وحريةها ، والخلود ، وختام النبوة ، كما أشار في عدة مواضع إلى فكرة التطور (٣٢) .

ومى أثناء ذلك ، تمكن من الوصول إلى عتبة أسس هامة يمكن أن نشير منها إلى فكرته حول مصادر المعرفة في الإسلام . وهو يركزها في المصادر الثلاثة الآتية :

- ١ - التجربة الدينية العميقة التى تبدأ بالتأمل وتتحقق في العبادة .
- ٢ - الطبيعة بظواهرها المتغيرة .
- ٣ - التاريخ بأحداثه .

وعموماً ، فإن المعرفة عند المسلمين تبدأ من المحسوس ، وتترجى إلى الملاحظة ، بخلاف المنهج الإغريقى الذى انحصر في الاستنباط من مقدمات جاهزة ، وابتعد بالتالى عن الطبيعة المحسوسة . ومن المعروف أن هذا

المنهج الأخير قد سيطر على عقول كثير من المسلمين عند اتصالهم به ، ولكنه ما لبث أن فقد سلطانه ، وهوجم على أيدي بعض كبار المفكرين المسلمين وعلى رأسهم ابن تيمية (٣٣) .

ويعود محمد إقبال مرة أخرى ليلتقى بمصطفى عبد الرزاق حول فكرة الاجتهاد ، ويعتبرها من مرتدتها في العالم الإسلامي . وهو يقصد الاجتهاد الكليل الذي يعنى الحق الكليل في مواجهة مشكلات الواقع المعاصر بحلول حاسمة . يقول : « لقد سلم أهل السنة بهذا النوع من الاجتهاد من ناحية إمكانه النظري ، ولكنهم انكروا دائما تطبيقه العملي منذ أن وضعت المذاهب (الأربعة المشهورة) وذلك لأن الاجتهاد الكليل أحيط بشروط يستحيل توافرها في فرد واحد » (٣٤) .

ويتنوع محمد إقبال - مثل مصطفى عبد الرزاق - ظاهرة الاجتهاد عبر عصور التاريخ الإسلامي ، فيرى أنها مرتبطة ارتباطا وثيقا بروح الشريعة ذاتها ، وأنها إنما ضعفت أو اختفت نتيجة ظروف أخرى هي نفسها التي كانت تخنق الحركة العقلية لدى المسلمين .

وإذا كان هذا أمرا واضحا في مجال العقائد ، فإن التصوف التزهدى الذى فرق بين الظاهر والباطن قد ولد نزعة قوية من عدم المبالاة بكل ما يتصل بالظاهر (أى بالدنيا) ، وحجب الانظار بالتالى عن ناحية هامة من نواحي الإسلام بوصفه دستوراً اجتماعياً (٣٥) .

ولكن الخضوع للتقليد ، والمناخية العمياء لآراء العلماء السابقين لم يحولا دائما دون نماذج جيدة لشخصيات إسلامية مارست بشجاعة نافذة حقها في الاجتهاد « كابن حزم ، وابن تيمية ، والسيوطى » .

كذلك يرى محمد إقبال فى كل من محمد بن عبد الوهاب ، ومن قبله محمد بن تومرت أمثلة حية على رجال أقوياء بعثوا فى العالم الإسلامى على عصورهم روحا جديدة ، نتيجة ما تمتعوا به من قدرة على ممارسة الاجتهاد (٣٦) .

وهكذا يبدو بوضوح الالتقاء (بين محمد إقبال ومصطفى عبد الرزاق) على ضرورة إحياء فكرة الاجتهاد ، النابعة أساسا من الشريعة الإسلامية ، والقدرة ، فى أكثر من مناسبة ، على النبوض بالواقع الإسلامى من حالة الجمود والتقهقر الى حالة الحركة والانطلاق .

وعندئذ لا يعيب الإسلام فى شيء أن يقتصر ابنناؤه عن تفجير الطاقات الكامنة فيه ، أو استغلالها على النحو المطلوب . وهذا ما أساء فيه الباحثون الغربيون والمستشرقون ، يقول إقبال : « إن الانتهاكات التى وجهت الى الإسلام من جانب الباحثين الغربيين الذين حاولوا الحكم على الإسلام من خلال واقع المسلمين

ترجع في معظمها الى عدم التفريق بين مفهومه وجوهره ، وبين تصورات العابة عنه « ومن الأمثلة الواضحة على ذلك : فكرة الزمان عند الأشاعرة التي تقترب من أحدث النظريات الغربية ، وفكرة العصابة التي تبرز من أقوالهم مثل « حكم الزمان » أو « كل شيء له اوان » .. الخ (٣٦) .

خلاصة المقارنة :

لقد وجد كل من إقبال ومصطفى عبد الرزاق أن ما يحتاجه العالم الإسلامي في العصر الحديث — وبعد أن اصطدم بتفوق الحضارة الغربية الكاسح — إنما هو عودة الثقة اليه في نفسه ، وفي ماضيه ، وفي الأسس التي يقوم عليها تاريخه وحضارته ، لذلك حاول كل منهما أن يسهم في إعادة هذه الثقة الغائبة .. وكان لابد من إطلاق الطائفة الرئيسية الكامنة فيه ، وهي العقل ، الذي غطت عليه عصور طويلة من الجبود والتخلف . وهذا العقل — لكي يؤدي وظيفته على أكمل وجه — لابد أن ينعم بالحرية الكافية (وهذا الاتجاه يغلب على فكر محمد إقبال) وأن يستهدي في نهضته بالوحي المنزل (وهذا ما يغلب على فكر مصطفى عبد الرزاق) .

ونود أن نقرر أن غرضنا من عقد مقارنة بين محمد إقبال ومصطفى عبد الرزاق ليس هو أن نثبت أيهما تأثر بالآخر (فهذا مجال بحث آخر) أو أن نوحّد بين وجهات نظرهما في كل شيء ، وإنما كان الغرض الأساسي هو أن نركّز الضوء على ما يتفقان فيه حول نقطة واحدة هي « إحياء الفلسفة الإسلامية أو بعث النشاط فيها من جديد في العصر الحديث » .

وقد رأينا أن هذا العمل قد تطلب من المفكرين أن يرد كل منهما على دعاوى الغربية التي تنتص من العقلية الإسلامية ، وتبوء من إنجازاتها المبدعة ، وقد اقتضاه ذلك أن يحدد لنفسه منهجا جديدا ، نابعا من صميم الفكر الإسلامي نفسه ، لدراسة هذا الفكر ، وتحديد معالمه ، والبدء — عند التاريخ له — ببداية صحيحة ، بدلا من الخضوع للتصنيف الغربي الذي ساد في دراسات المستشرقين .. وأخيرا كان لابد لكل منهما أن يحدد مجالات الفلسفة الإسلامية حتى تتميز المشكلات التي تحتاج الى حلول .

ولا شك في أن المفكرين يتفقان في نتائج كثيرة ، وإن كان الطريق إليها — لدى كل منهما — في بعض الأحيان مختلفا . لكن من الواضح أنهما قد تعرضا لنفس الظروف ، وعاشا نفس الحقيقة التاريخية ، وقابا — تقريبا — بنفس المحاولة .. وهي إزاحة الجبود الذي ران على الفكر الإسلامي طيلة عصور طويلة ، ومن هنا برزت لديها فكرة العودة الى المصادر

الاساسية للاسلام ، ومتابعة التطور الذى طرأ على فهم المسلمين لهذه المصادر عبر العصور .

وأخيرا يمكننا ان نلاحظ لدى مصطفى عبد الرزاق التزاما اكثر بتطبيق المنهج العلمى الحديث فى البحث الاكاديمى ، على حين تطلب على محمد إتيال روح المغامرة فى إطلاق الفروض الكبرى . . ومن المقرر — فى مناهج البحث — اننا بحاجة الى كلتا النزعتين السابقتين : الاولى من أجل الجمع والتأصيل ، والثانية من أجل الإبداع والتجديد .

الهوامش

- (١) أنظر مثالنا بعنوان « الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث » الذي ذكرنا فيه قائمة بمعظم هؤلاء المصلحين وامتداد الفلسفة الإسلامية — دراسات عربية وإسلامية ، الجزء السادس .
- (٢) أنظر عن محمد إقبال مقدمة أ . د . محمد السعيد جبال الدين لرسالة الخلود أو جاويد ناله ، القاهرة ١٩٧٤ ، وعن مصطفى عبد الرزاق الكتاب التذكاري الذي أصدره المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة ١٩٨١ .
- (٣) تهييد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، الصفحة الأولى من المقدمة .
- (٤) تجديد التفكير الديني في الإسلام ، الصفحة الثانية من المقدمة .
- (٥) مثل فكرة ظهور المخلص ، والقول بالتدريج .
- (٦) مثل فكرة الزمان عند الأشاعرة ، وفكرة ختام النبوة ، وفكرة التطور .
- (٧) أنظر التجديد ، ص ١٤ ، ١٥ وكذلك ص ١٧٤ ، ١٧٥ .
- (٨) التهييد ، ص ٢٨ .
- (٩) السابق ، ص ٢٧ .
- (١٠) التجديد ، ص ١٤٦ .
- (١١) من أمثالهم بعض كبار الصوفية ، وابن تيمية ، وابن خلدون .
- (١٢) السابق ، ص ٨ .
- (١٣) السابق ، ص ١٥٠ ، ١٥١ .
- (١٤) التهييد ، ص ٩٨ .
- (١٥) السابق ، ص ١٠١ .
- (١٦) بلوغ الأرب ٢/٢١٣ ، ٢١٥ ، نقلاً عن التهييد ، ص ١١٢ .
- (١٧) التهييد ، ٢١٤ .
- (١٨) السابق ، ص ١١٦ — ١٢٢ .
- (١٩) السابق ، ص ١٢٢ .
- (٢٠) أنظر ابن القيم : إعلام الموقعين ٥٥/١ نقلاً عن التهييد ص ١٢١ .
- (٢١) التهييد ، ص ١٢٢ .
- (٢٢) السابق ص ١٢٣ .
- (٢٣) السابق ، نفس الصفحة .

(٢٤) إذا جاز لنا أن نتوقف هنا لنناقش هذه الفكرة لمصطفى ميد الرازقي ، وهي القائلة على تصور أن هناك « فكرا خالصا » أو « سانجا » كان موجودا قبل أن يخطط بأفكار الأسم الأخرى ، فالتناقول : أن هذا التصور يكاد يغفل المكتسبات السابقة للعقل الإنساني ابتداء من البيئية الطبيعية المحيطة به ، ومرورا ببيرونيات الأسرة والمجتمع ، وانتهاء بالنقاط كل ما يمكن أن يتوارد إلى « السمع » من ثقافة المجتمعات الأخرى . ولا يمكن أن نتصور المسلمين الأوائل إلا خاضعين لهذا الفساقون ، فانهم لم يكونوا صفحة بيضاء تماما حين اعتنقوا الاسلام ، بل كان لديهم تصوراتهم وإفكارهم السابقة . وحتى إذا كان الاسلام قد حطّم الكثير جدا من هذه التصورات والأفكار فإن القول بوجود « حالة فكرية سانجة » يظل أمرا غير مقبول ، وخاصة في مجال العقل الإنساني . ودليلنا على ذلك يعتمد على تمايز أحوال المسلمين الأول أنفسهم فيما بينهم ، فقد كان فيهم المجتهد الجريء ، والمعتدل الهادي ، والمنيع الكامل .

(٢٥) انظر فصل « روح الثقافة الاسلامية » ، التجديد ، ص ١٤٢ وما بعدها .

(٢٦) التهديد ، ص ٢٧ .

(٢٧) التجديد ، ص ١٨٩ ، ١٩٢ .

(٢٨) انظر كتابنا « مدخل لدراسة الفلسفة الاسلامية » الفصل الثاني « قضية الاسالة في الفلسفة الاسلامية » حيث أوردنا أهم دعاوى المستشرقين في هذا الصدد ، وقبنا بالرد عليها ص ٤١ — ٦٦ .

(٢٩) التهديد ، ص ١٣٥ .

(٣٠) التجديد ، ص ١٥ .

(٣١) السابق ، ص ١٤ .

(٣٢) انظر على سبيل المثال صفحات ٥ ، ٥٥ ، ١٤٦ ، ١٥٤ ، ١٥٩ ، ١٦٢ .

(٣٣) السابق ، ص ١٧٤ وما بعدها .

(٣٤) السابق ، ص ١٧١ .

(٣٥) السابق ، ص ١٧٣ .

(٣٦) السابق ، ص ١٧٥ ، ١٧٦ .

العلاقات الإسلامية البيزنطية في النصف الأخير

من القرن الرابع الهجري ، العاشر الميلادي

في ضوء الاتفاقية الحلية البيزنطية ٣٥٩ هـ / ٧٩٠ م

د . د . عليّة عبد السميع الجنزوري *

من الثابت في التاريخ أن الحمدانيين ماكدادوا يستولون على حلب سنة ٣٣٣ هـ / ٩٤٤ م ، حتى اتخذوا تلك المنطقة المتقدمة المجاورة لحدود الدولة البيزنطية قاعدة لشن حروب طويلة متقطعة على البيزنطيين . ويقال إن سيف الدولة الحمداني وحده غزا بلاد الروم المتاخمة لدولته أربعين غزوة . ومن المدن التابعة للبيزنطيين متدنذ والتي تعرضت لهجمات الحمدانيين زبطرة وعرق وبلطية وبرعش ، ولحماية دولته من ناحية الروم أقام سيف الدولة الحمداني قلعة الحدث الأمر الذي استثار الروم فقام بتقوّر فوقاس سنة ٣٥٤ هـ / ٩٦٥ م بغزو قيليقية واستولى على المصيصة وطرطوس (١) .

وقد استهدفنا من هذا البحث إلقاء أضواء على العلاقات بين الإمبراطورية البيزنطية من ناحية والقوى الإسلامية في شمال الشام من ناحية أخرى وذلك في القرن العاشر للميلاد ، الرابع للهجرة . واختارنا أن نركز في ختام هذه الدراسة على الاتفاقية التي عقدت بين قرغوية صاحب النفوذ الفعلي في حلب بعد وفاة سيف الدولة الحمداني والبيزنطيين . وقد وصف المؤرخ يحيى بن سعيد الأنطاكي هذه الاتفاقية التي عقدت في صفر ٣٥٩ هـ (٢) / يناير ٩٧٠ م (٣) بأنها « صلح وهدنة مؤبدة » (٤) .

* استاذ تاريخ العصور الوسطى المساعد — كلية البنات — جامعة عين شمس .

- (١) ابن الأثير : الكابل ، حوادث سنة ٣٥٤ هـ .
 - (٢) يحيى بن سعيد الأنطاكي : تاريخه ، ص ١٣٥ ، بن العديم : زبدة الحلب من تاريخ حلب ، ج ١ ، ص ١٦٩ .
 - (٣) زامباور : معجم الأنساب والأسرات الحاكمة في التاريخ الإسلامي ، ص ٥٢٦ .
 - (٤) يحيى بن سعيد الأنطاكي : تاريخه ص ١٣٤ .
- (م ٦ — دراسات)

أخبرنا هذه الاتفاقية (١) موضوعا لدراستنا نظرا لما لها من أهمية بالغة في تاريخ العلاقات الإسلامية البيزنطية في العصور الوسطى بوصفها من الاتفاقيات الدولية القليلة التي وصلت تصورها النسا كاملة من تلك العصور ، بل إنها تعتبر من الوثائق التاريخية النادرة التي تتعلق بإتفاقية بين المسلمين والمسيحيين قبل عصر الحروب الصليبية (٢) هذا فضلا عن أنها تلمح على مرحلة هامة من مراحل الصراع بين الدولة البيزنطية والمسلمين في الشرق .

وثمة أهمية أخرى لهذه الاتفاقية ، هي أن الدولة البيزنطية إتخذت منها ركيزة للمطالبة بحقوقها في شمال بلاد الشام في عصر الحروب الصليبية لا سيما في مستهل تلك الحروب ، عندما ظهرت مطامع إمراء الحملة الصليبية الأولى في تلك المنطقة . ذلك أن الإمبراطور البيزنطي حرص منذ وصول الحملة الصليبية الأولى الى حدود بلاده على أن يقسم له إمراء هذه الحملة بين الولاء والطاعة ، وأن يلتزموا بمعد ذلك برد كافة الممتلكات التي يتم اقتناؤها من السلاجقة من ثغية حتى أنطاكية ، مقابل أن يعتمد الإمبراطور بمساعدتهم بكل قواه وبأن يدهم بفرق من الجيش البيزنطي في حالة عدم تمكنه من مراقبتهم شخصيا (٣) . ومن أجل تحقيق ذلك تم عقد معاهدة بين الطرفين في مايو ١٠٩٧ م . ومعنى هذا أن الدولة البيزنطية اعتبرت نفسها صاحبة حق طبيعي في السيطرة على إقليم شمال بلاد الشام وخاصة ذلك القطاع الذي يضم أنطاكية وحلب . وكان هذا الإقليم بالذات هو الذي تناوله الاتفاقية التي ستعرض لها بالبحث بعد قليل . وبعبارة أخرى فإن الدولة البيزنطية اعتمدت في إثبات حقوقها في ذلك الإقليم على سوابق ترجع الى ما قبل عصر الحروب الصليبية بحوالى قرن وثلث من الزمان تقريبا إن لم

(١) أورد ابن العديم الاتفاقية بشيء من التفصيل في كتابه زبدة الحلب ، ج ١ ص ١٦٣ — ١٦٨ . لذا جعلناه أساسا لنا في تحليل ودراسة بنودها .

2 — M. Canard : Histoire de la Dynastie des Hamdanides de Jazira et de Syrie T.I,P. 833 .

هنا يضيف (كنار) أن تلك الاتفاقية تعتبر ذات أهمية جوهرية بالنسبة لتاريخ العلاقات بين البيزنطيين والحمدانيين الأواخر في حلب .

(٣) د . عاشور : الحركة الصليبية ، ج ١ ، ص ١٦١ .

يكن إلى ما قبل القرن السابع الميلادي — الأول الهجري — وبداية الفتوحات الإسلامية التي زحزحت النفوذ البيزنطي كلية من بلاد الشام .

وقبل أن نتعرض لهذه الانتاقية بالدراسة المفصلة ينبغي أن نتعرف على طبيعة ذلك الإقليم الذي يشكل المسرح الذي دارت عليه حلقة من أشد حلقات الصراع الإسلامي البيزنطي شراوة ومعنا . ولنبدأ بالنصف الثاني من القرن الرابع الهجري العاشر الميلادي .

ذلك أن موت سيف الدولة الحمداني في صفر ٣٥٦ هـ / ٩٦٧ م (١) جاء خسارة كبرى نزلت بالمسلمين في الشام لما كان معروفا عنه من شدة اليأس في مقاومة الروم أو البيزنطيين (٢) وربما كانت مثابرتهم في مواجهة البيزنطيين هي التي دفعت بعض المؤرخين إلى القول بأنه منذ سنة ٩٤٧ م أي حوالي ٣٣٦ هـ (٣) — فصاعدا وجد البيزنطيون أمامهم بعض العرب الذين اتصفوا « بالجلد والتحمل ، والصلاية والعناد ، مع رغبة قوية في الطموح » (٤) .

ولا أدل على شدة عناد سيف الدولة في جهاد الروم مما قيل عن أنه حدث في ٣٥١ هـ / ٩٦٢ م أن تقدم الروم بقيادة الدمشقي (٤) نقفور إلى

(١) يحيى بن سعيد الأنطاكي : تاريخه ، ص ١٢٧ ، الغزي : نهر الذهب في تاريخ حلب ، ج ٣ ، ص ٦٤ زامبور : معجم الانساب ، ص ٢٠١ . هو أبو الحسن علي .

(٢) د . عمر كمال توفيق : تاريخ الدولة البيزنطية ، ص ١٤٣ . (٣) هذه الفترة تواكب فترة حكم سيف الدولة الحمداني التي تمتد من ٣٣٣ هـ إلى ٣٥٦ هـ (زامبور : المرجع السابق ، ص ٢٠١) .

4 — Gaudetroy — Demombynes et Platonov : Le Monde Musulman et Byzantin , T . v11 , P. 324 .

(٤) كانت وظيفة الدمشقي Domesticus تعني القيادة العليا للجيش البيزنطي كله . ولما زادت المهام العسكرية للإمبراطورية وتعددت قسيت تلك الوظيفة ، منذ النصف الثاني من القرن العاشر الميلادي كان هناك دمشقي للجناح الشرقي وآخر للجناح الغربي من الإمبراطورية . عن G . Ostrogorsky : History of the Byzantine State P . 251 . (R.Guilland : Etudes Sur L'histoire administrative de Byzance) أما ابن حوقل فقد أشار إلى وظيفة الدمشقي على أنها أحد المناصب الكبرى لدى الروم والتي عددها وتكلم عنها بالتفصيل في كتابه صورة الأرض ، القسم الأول ، ص ١٩٥ — ١٩٦ .

حلب وذلك بعد أن انتفض صوم النصارى مباشرة فباغتوا حلب في غفلة من سيف الدولة . وكان أن أسرع سيف الدولة بحشد قواته ولكنه لم يستطع الصمود أمام الروم لقلة من معه إذ كان « في نفس يسير » ، مما أدى إلى هزيمته . وعندئذ إستولى الديمسقي على داره وما فيها مما لا يحصى من الأموال والسلاح وغيره . ثم حاصر الروم مدينة حلب فصعد لهم أهلها ، وعندما أحدث الروم ثغرة في سور المدينة قاتلهم الحلبيون عليها فقتل من الروم عدد كبير ودفعوهم عنها ، حتى خيم الليل وعندئذ أعادوا تعميرها . وفي ذلك الموقف الخطير إتجه رجال الشرطة في حلب إلى منازل الناس وخانات التجار لينهبوها ، فلحق بهم الأهالي لينعوهم ، الأمر الذي ترتب عليه خلو السور منهم ، فتسلق الروم السور ودخلوا البلد بالسيف وخلصوا حوالي ألف وأربعمائة من أسراهم وجمعوا السلاح وقتلوا الناس وسبوا من البلد بضعة عشر ألف صبى وصبية وغنموا مالا يوصف كثرة . فلما لم يبق مع الروم ما يحملون عليه الغنية أمر الديمسقي بإحراق مالم يستطيعوا حمله ، في الوقت الذي إستحب الأهالي إلى القلعة يحتبون بها . وهكذا ظل الديمسقي في حلب حوالي تسعة أيام حتى إذا ما أراد الرجول بما غنم قال له ابن أخت الإمبراطور الذي كان يرافقه « قد بلغنا مالم يكن الملك (١) يؤمله وغنمنا وقتلنا وخربنا وخلصنا أسرانا وبلغنا مالم يسمح بمثله » وحرضه على البقاء والاستيلاء على القلعة . وكان أن اتفقا على أن يتقدم ابن أخت الإمبراطور إلى القلعة ليستولى عليها في حين ينظره الديمسقي لحراسة سور المدينة . لكن مالم إقترب ابن أخت الإمبراطور من القلعة حتى ألقى عليه حجر أرداه قتيلاً ، فمساده به أصحابه إلى الديمسقي ، الذي أمر بقتل كل من معه من الأسرى المسلمين وكانوا ألفاً ومائتي ثم عاد إلى بلاده (٢) .

ومما يكن من أمر ، فإن هجمات الروم على حلب في ذلك الدور أدت إلى إضعاف تلك الإمارة الإسلامية ، فاضطربت أحوالها وسامت .

وضاعف من سوء الأحوال في حلب أن خليفة سيف الدولة في حكمها ، وهو ابنه سعد الدولة لم يكن على درجة من الكفاءة تسكته من مواجهة الهجوم البيزنطي ، إذ كانت تنقمه شجاعة أبيه وحنكته السياسية مما أغرى بعض أمراء دولته على الخروج عليه (٣) .

(١) المقصود بالملك هنا الإمبراطور رومانوس الثاني Romanus II (٩٥٩ — ٩٦٢ م) (G. Ostrogorsky : OP . cit . p.578) . أما الديمسقي فكان

نقفور فوقباس الذي أصبح بعد ذلك إمبراطوراً بإسم نقفور الثاني .

(٢) ابن الأثير : الكابل ، حوادث ٣٥١ هـ .

(٣) د . عمر كمال توفيق : تاريخ الدولة البيزنطية ، ص ١٤٣ .

والواقع إن الحاكم الحقيقي لحلب عند وفاة سيف الدولة كان الحاجب قرغوية (١) ، غلام سيف الدولة وكان سعد الدولة أبو المعالي شريف مقبها في ميفارقين مع والدته عند وفاة أبيه، فأسرع بعض غلمان سيف الدولة إلى استدعائه ، ووصل إلى حلب في ربيع الأول ٣٥٦ هـ (٢) ١٦٧ م .

وسرعان ما دبت الخلافات بين سعد الدولة وابن عمه أبي غراس الحارث بن سعيد بن حمدان ، فتوجه سعد الدولة لمحاربته بصحبة قرغويه وإنهى الأمر بقتل أبي غراس بتدبير الحاجب قرغويه وبعض غلمانه وذلك سنة ٣٥٧ هـ (٣) / ١٦٨ م .

وزادت الأمور تعقيدا عندما عاد إمبراطور الروم نقفور الثاني فocas Nicephoros II Phocas إلى تهديد شمال بلاد الشام (٥) في نفس السنة السابقة وبني حصن بغراس أمام أنطاكية وتناقل الناس القول بأنه ينوي مهاجمة أنطاكية وحلب وعندئذ أشار الحاجب قرغويه على سعد الدولة بأن يخرج من حلب حتى لا يحاصر فيها . وعندما إستجاب سعد الدولة لمشورته وخرج إلى بالس أرسل إليه قرغويه بقول « إمش إلى والدك فإن أهل حلب لا يريدونك ولا يتركوك تعود إليهم » .

ولم يلبث أن قطع قرغويه الدعاء لسعد الدولة من حلب وتغرب إلى

(١) يسميه جروسية René Grousset : L'Empire du Levant, p. 116 (الوزير) وهي تسمية غير سليمة بينما يسميه كانار (Chambellan) أي الحاجب وهي تسمية أصح .

(٢) M. Canard : Histoire de la Dynastie des Hamdanides de Jazira et de Syrie, T.I, P. 831 .

(٣) ابن العديم : زبدة الحلب ، ج ١ ، ص ١٥٥ . دخل حلب يوم الاثنين ٢ ربيع الأول ٣٥٦ هـ .

(٤) ابن العديم : المصدر السابق ، ج ١ ، ص ١٥٦ — ١٥٧ .
4 — G. Ostrogorsky : Op cit, P. 578, A.A Vasiliev : Histoire de l'Empire Byzantin, T.I, P. 408 . Gaudefroy - Demombunes et Platonov : OP . cit . T. v11, P. 461 .

(٥) كانت أهم المدن التي فتحها نقفور هي : معرة النعمان ، معرة مصرين ، كفر طاب ، شيزر ، حمص ، عرقة ، طرابلس ، جبلة واللاذقية . ويقال أنه جاءه أبو الحسن علي ابن إبراهيم بن يوسف القصيص باللائقية فوافقه على رهائن تدفع إليه منها وكاناه نقفور بأن جعله (سردغوس) بمعنى ستراتيغوس أي حاكم عسكري للمدينة (ابن العديم : المصدر السابق ، ج ١ ، ص ١٥٨ — ١٥٩) .

أهلها بتحسين قلعتهما وإعادة بناء سور البلد وتقويته (١) ، في الوقت الذي عاد إمبراطور الروم إلى بلاده بعد أن سبغ بأخيار تلك التحصينات أما قرغويه فقد إستبد بحكم حلب ، وشاركه في حكمها غلامه بكجور « ودعى لهما على المنابر » وذلك ٣٥٨ هـ (٢) / ٩٦٨ — ٩٦٩ م .

على أن سعد الدولة أبو المعالي لم يستسلم لتلك الأوضاع ، فعناد إلى حلب في رمضان ٣٥٨ هـ لحصارية قرغويه واستمر بناؤه لمدة ثلاثة أشهر (٣) ولكنه لم يستطع استرداد المدينة من قرغويه الذي استولى على حلب وطرد منها ابن استاذة (٤) وبطبيعة الحال كانت النتيجة الحتمية لتلك الإحتكاكات هي إضعاف الجبهة الحلبية في مواجهة البيزنطيين .

والواقع إن الإمبراطور نقفور فوقانس كان لايسكن أن يتسرك تلك الفرصة ثم دون تحقيق أطماعه في شمال الشام . وقد عرف عن ذلك الإمبراطور أنه من أبرز إباطرة الأسرة المقدونية — التي حكمت بيزنطة من ٨٦٧ حتى ١٠٥٦ م (٥) — والذين اشتهروا بالكفالية والمقدرة (٦) .

وتنقسم جهود نقفور فوقانس في الشرق في السنتين الأخيرتين من حكمه (٩٦٨ — ٩٦٩ م) إلى قسمين : الأول وهو العمليات الحربية التي قام بها وأشرف عليها بنفسه ، والثاني وهو إبتداد هذه العمليات عن طريق قواده وجيوشه في الشام حتى آخر عهده (٧) .

أما فيما يخص جهود نقفور — الذاتية — وهذا يجعلنا نتراجع قليلا للخلف — فيهمنا بناها ماقام به في بلاد الشام آخر سنة ٣٥٧ هـ / ٩٦٨ م ، فقد توجه إلى شمال بلاد الشام ونزل بأنطاكية يومين رحل بعدها إلى معرة مصرين وأمن أهلها من القتل وكان عددهم حوالي ألف ومائتي نفس وسيرهم إلى بلاده ثم فتح معرة النعمان وحماه وحصى ومنها سار إلى

(١) ابن العديم : المصدر السابق ، ج ١ ، ص ١٦٠ .

(٢) ابن العديم : المصدر السابق ، ج ١ ، ص ١٦١ . كان قرغويه يخاطب بالحاجب وغلامه بكجور بالأمير .

(٣) يحيى بن سعيد الأنطاكي : تاريخه ، ص ١٣٣ .

(٤) القرى : نهر الذهب ، ج ٣ ، ص ٦٥ .

(٥) G. Ostrogorsky : Op. cit , P. 574 .

(٦) د . عمر كمال توفيق : تاريخ الدولة البيزنطية ، ص ١٣٥ .

وقد إتصف نقفور فوقانس بالذات بالبراعة الشديدة في التكيف الحربي .

(Larousse Encyclopedia of Ancient and Medieval History , the middle ages, P. 290) .

(٧) د . عمر كمال توفيق : تاريخ الدولة البيزنطية ، ص ١٤٣ .

طرابلس ونزلها يوم عيد الاضحى ، العاشر من ذى الحجة ٣٥٧ هـ واقام عليها تلك الليلة « وأحرق ريفها » وحاصر مدينة عرقة تسعة ايام وفتح حصنها المنيع بالسيف واخذ ما فيه من الناس والاموال ثم رجع الى بلدان الساحل ففتح حصن إنطربوس ومرتبة وحصن جبلة ومسالح امنجاب اللاذقية عليها وخرّب من القرى ما لا يحصى ثم عبر الى انطاكية وبنى حصن بغراس مقابلها « ورتب فيه رئيسا يقال له ميخائيل البرجي ورسم لساير اصحاب الاطراف طاعته ورتب معه الف رجل ورجع الملك الى القسطنطينية واعاد الى انطاكية غلامه بطرس الإسكندر وبترخ (١) » .

واذا كان يحيى بن سعيد الانطاكي قد اورد تلك الاحداث في آخر سنة ٣٥٧ هـ ، فان ابن الاثير وضعها ضمن حوادث سنة ٣٥٨ هـ ، والراجع ان جزءا منها في آخر السنة الاولى والباقي في السنة الثانية ، فقد بين ابن الاثير ان تقفور بعد ان توجه الى بلاد الساحل — وكان ذلك اوائل سنة ٣٥٨ هـ — اقام في الشام شهرين يقصد اى موضع شاء ويخرّب ماشاء ولا يمنعه احد وصار للروم الهيبة في قلوب المسلمين (٢) » .

(M. Canard : Histoire de la Dynastie des Hamdani des , T. 1 P. 832) .

والراجع انه كان احد قواد تقفور وابن شقيقه في نفس الوقت كما هو واضح من اسمه الذى اوردده استروجورسكى .

(G. Ostrogorsky : Op . cit , P. 290) .

(١) يحيى بن سعيد الانطاكي : تاريخه ، ص ١٣١ . وبطرس الإسكندر وبترخ هو نفسه الذى سباه ابن العديم الطربازى وهو بطرس فوقاس Pierre Phocas او Peter Phocas ابن شقيق تقفور وهو قائد الحامية البيزنطية في شمال الشام . اما ميخائيل البرجي فهو Michel Bourtze s او Michael Burtzes في المراجع الاجنبية . (Rensé Grosset : L' Empire du Levant , P. 116 , G. Ostrogorsky : Op . cit , P. 290) .

اسد رستم : الروم في سياستهم وحضارتهم ودينهم وثقافتهم ، ص ٢٩٢ ، وإذا كان يحيى بن سعيد يشير الى وصلاتهم بالعرب ، ص ٢٩٢ ، وإذا كان يحيى بن سعيد يشير الى بطرس بأنه كان غلام تقفور فإن جروسية ومن اخذ عنه مثل اسد رستم يقولون إنه كان ابن شقيق تقفور فوقاس . اما ابن العديم فيشير اليه على انه كان « خادما لتقفور » (ابن العديم : زبدة الطلب ، ص ١٦١) . بينما يذكر كاتار انه « احد قواد تقفور وأنه كان خصيا » .

(٢) ابن الاثير : الكامل ، حوادث ٣٥٨ هـ .

لكن لماذا عاد تقفور الى بلاده بعد ذلك ؟ هل كان ذلك بسبب تحصينات انطاكية وحلب معا كما ذكر ابن الاثير ؟ « اراد ان يحصر انطاكية وحلب فيبلغه ان أهلها قد اعدوا الذخائر والسلاح وما يحتاجون إليه فليمتنع من ذلك » (١) ، أم ان عودته كانت راجعة الى شدة تحصينات قرغويه لحلب ؟ « حين علم ملك الروم بتقوية قرغويه لحلب دخل بلاده » (٢) . لكن إذا كان هذا مادونه المصدر العربي فإن المصادر البيزنطية والغربية لم تبرز سببا جوهريا لتلك العودة ولو أنه من المرجح ان الإمبراطور عاد معتدًا ليوحه ضربة سريعة قوية للبلغار على الدانوب (٣) .

وكل ما يهمني هو ان تقفور عاد الى بلاده من شمال الشام في اوائل ٣٥٨ هـ وبالتحديد بعد مضي حوالي شهرين (٤) منها « مطلع ١٦٦ م » (٥) ، ومعه من الصبي حوالي مائة ألف شخص « ولم يأخذ إلا الصبيان والصبايا والشبان » أما الكهول والشيوخ والعجائز فمنهم من قتله ومنهم من أطلقه (٦) .

والواقع ان سياسة تقفور في بلاد الشام ، وإصراره على القيام بحملة على تلك البلاد سنة بعد أخرى ، أدت إلى تحول شديد في ميزان القوى في شمال بلاد الشام آنذاك لمصلحة البيزنطيين .

وكان ان تصانرت عدة عوامل في ذلك الوقت لتسهيل مهمة البيزنطيين في الإستيلاء على شمال بلاد الشام ، وكانت أول مدينة هامة تسقط في أيديهم بعد قليل هي مدينة انطاكية .

ذلك ان انطاكية كان قد إعتراها الضعف بسبب إفتقارها إلى الرجال المحاربين بعد أن أسر الإمبراطور عددا كبيرا من شبابه الأقوياء .

يضاف إلى ذلك اضطراب الأحوال الداخلية في انطاكية آنذاك . من ذلك ما يتردد في المصادر عن وصول رجل أسود اليها من مصر « من أفلت من صغاليك الطرسوسيين يعرف بالرغلي » جاءها في قوة قليلة ليغزو بهم

(١) ابن الاثير : المصدر السابق ، حوادث ٣٥٨ هـ .

(٢) ابن العديم : تاريخه ، ج ١ ، ص ١٦٩ .

3 — G. Ostrogorsky : Op . cit , P. 292 .

(٤) ابن الاثير : الكامل ، حوادث ٣٥٨ هـ .

5 — G. Ostrogorsky : Op . cit , P. 292 .

اسد رستم : المرجع السابق ، ص ٤٢ .

د . جوزيف نسيم : تاريخ الدولة البيزنطية ، ص ١٦٧ .

(٦) ابن الاثير : الكامل ، حوادث ٣٥٨ هـ .

إلى أطراف الروم وأقام بها فتسرة مع علوش الكردي الذي كان يتولاها آنذاك ثم اغتال الرغيلي علوش وانفرد بحكم أنطاكية « حتى جاءها بطرس الإسكندراني » (١) أو بطرس موقاس من قبل الإمبراطور ثيوفيلوس ، كما مر بنا ، وعندئذ انضم إليه ميخائيل بورتزيه المقيم بحصن بفراس .

فإذا أضفنا إلى ذلك دور أهل بوقا (٢) من النصاري الذين كان الإمبراطور ثيوفيلوس قد إستولى على بلدهم وإتفق معهم على أن ينتقلوا إلى أنطاكية متظاهرين بأنهم إنما فعلوا ذلك خوفا من الروم . ولكنهم في حقيقة الأمر كانوا عوناً للروم الذين ماكدوا يصلون إلى أنطاكية حتى أعانواهم على فتحها ، ففعلوا ذلك كما اتفقوا أيضا مع نصاري أنطاكية ثم كاتبوا « الطريزي » (٣) أو Pierre le Stratopedarque ويرجح أنه في نفس ذلك الوقت أيضا أرسل ترغويه إلى الطريزي مستنجدا بمعد أن حاصره سعد الدولة أبو المعالي ، وبالفعل سار الطريزي نحوه ثم « عدل إلى أنطاكية » (٤) .

وهكذا حانت الفرصة لقوات ثيوفيلوس لفرض سيطرتها على الجزء الشمالي من بلاد الشام في الوقت الذي كان الإمبراطور نفسه مقيما في القسطنطينية بقضى السنة الأخيرة من حكمه .

(١) يحيى بن سعيد الأنطاكي : تاريخه ، ص ١٣٣ - ١٣٤ . هنا يذكر (كانار) أن السلطة في أنطاكية انتقلت من علوش الكردي إلى المصري الاسود الذي كان مينا مضي ضمن حامية طرطوس (M. Canard . Op. cit, T. I. P. 832)

(٢) بوقا أو بوقا قرية من قرى أنطاكية (بأقوت الحموى : معجم البلدان ، دار صادر ودار بيروت، ج ٤ ، ص ٥١٠) . وقد بنى هشام بن عبد الملك « حصن بوقا من عمل أنطاكية ثم جدد وأصلح حديثا » (البلاذري : كتاب فتوح البلدان ، نشر الدكتور ضلاح الدين المتجد ، القسم الأول ، ص ١٧١) أما ابن حوقل فقد حدها على الخريطة التي رسمها وسماها « صورة الشام » بأنه إذا جعلنا بلاد الروم إلى الجنوب وجبل اللكام شرقا وضة الفرات غربا تكون سبياط وملطية على ضفة الفرات وإلى الشرق منها شمشاط « ويأخذ من شمشاط طريق إلى الجبل وعليه دلوك ورعيان وبرعش وبوقا وأسفل بوقا الحدث » أما أنطاكية فتقع في شمال غرب بوقا .

(ابن حوقل : صورة الأرض ، القسم الأول ، ص ١٦٦ - ١٦٨) (٣) ابن الأثير : الكامل ، حوادث ٣٥٩ هـ ، ابن ابن العديم : زبدة الحلب ، ج ١ ، ص ١٦٢ .

(٤) ابن العديم : المصدر السابق ، ج ١ ، ص ١٦١ .

وهكذا تصافرت جهود نصارى بوقّة والنصارى المقيمين في انطاكية ذاتها « وكانوا الطريازى حين خرج ، بأن انطاكية خالية ، وليس بها سلطان . » (١)

ولا شك في أن ضعف انطاكية حينذاك بالإضافة إلى دور أهل بوقّة ساعدا في تسهيل مهمة دخول بطرس فوقاس وميخائيل بورتزيه إلى انطاكية وتم ذلك في ذى الحجة ٣٥٨ هـ (٢) / أكتوبر ٩٦٩ م . (٣) أو في أول سنة ٣٥٩ هـ (٤) / ٩٦٩ م . ولو أنه من المرجح أن انطاكية تعرضت لحصار من جانب الروم إستمر من ذى الحجة ٣٥٨ هـ حتى أول ٣٥٩ هـ ، حتى تمكنوا من دخول المدينة والإستقرار بها .

وما إن دخل الروم انطاكية حتى أشعلوا فيها النيران ووضعوا السيف في أهلها وأسروا عددا كبيرا من شباب المسلمين ورجالهم ونسائهم ، بل بلغ بهم الحد أن « جعلوا الجامع صرة للخنازير » (٥) ثم طرد بقية الأهالي المسلمين من المشايخ والعجائز والأطفال من البلد (٦) . وأعيد تعميرها بواسطة عناصر مسيحية خصوصا من الأرمن (٧) .

ويعلق ابن حوقل تعليقا معبرا عن موقف القوى الإسلامية المخاضة من سقوط المدينة في قبضة الروم فيقول « فتحها الروم في أول سنة تسع وخمسين فما اضطرب فيها من قطع شجرة للروم ولا توصل في نصرتها برأى

(١) ابن العديم : المصدر السابق ، ج ١ ، ص ١٦٢ .
(٢) يحيى بن سعيد الأنطساكي : تاريخه ، ص ١٣٤ ، وهو يذكر أن ذلك كان في ثالث عشر ذى الحجة ، ابن العديم : تاريخه ، ج ١ ، ص ١٦٢ ويذكر أن ذلك حدث لثلاث عشرة ليلة خلت من ذى الحجة أى في رابع عشر ذى الحجة .

3 — G. Ostrogorsky : Op . cit , P. 290 , René Grousset : L' Empire du Levant , P. 116 .

(٤) ابن حوقل : صورة الأرض ، القسم الأول ، ص ١٨٠ ، ابن الأثير : الكابل ، حوادث ٣٥٩ هـ .

(٥) ابن الأثير : الكابل ، حوادث ٣٥٩ هـ ، ابن العديم : تاريخه ، ج ١ ، ص ١٦٢ — ١٦٣ . هنا يذكر ابن الأثير أن عدد من سبى في ذلك الوقت كان يزيد على عشرين ألف إنسان .

(٦) ابن الأثير : المصدر السابق ، حوادث ٣٥٩ هـ .
7 — René Grousset , L' Empire du Levant , P. 116 .

صحيح ولا مشلوم ويجوارها من السلاطين والبوادي والقروم والملوك من قد أشغله يومه عن غده وحراجه وحطابه عما أو جب الله تعالى والسياسة والرياسة عليه فهو بلا حظ ما في أيدي تجار بلده ويشتل عليه ملك رعيته ليوقع الحيلة على أخذه والشبكة على صيده والفخ على ما نصب له ثم لا يمتنع به فيسلب عما قريب ما يحتجب من الحطام وجمع من الأثام » (١)

وقد قوبل سقوط انطاكية في يد البيزنطيين بارتياح كبير في العالم المسيحي أجمع ، وعلق بعض المؤرخين المحدثين على ذلك بقولهم « لقد تم الانتقام بعد مرور قرون عديدة من اليؤس والهزائم » (٢) هذا في حين هلل البعض الآخر بعودة انطاكية للبيزنطيين ، ووصفها بأنها « انطاكية العظيمة ثيوپوليس Theopolis المجيدة ، مدينة البطارقة العظام ، مدينة الرسل العظام ، مدينة المجابع والبدع والهرطقة » (٣) .

والواقع أن الاستيلاء على انطاكية كان من أخطر النتائج التي أسفر عنها التدخل البيزنطي في الشام في القرن العاشر الميلادي (الرابع الهجري) لما ترتب عليه من عودة تلك المدينة إلى أحضان المسيحية بعد أن ظلت في أيدي المسلمين منذ أن انتزعوها في صدر حركة الفتوحات الإسلامية في القرن السابع الميلادي ، عندما اضطّر الإمبراطور هرقل ٦٣٥م/ ١٤ هـ إلى التخلي عنها ، وباستيلاء البيزنطيين عليها في القرن العاشر عادت مرة أخرى للحكم البيزنطي وأصبح يحكمها حاكم يعينه الإمبراطور البيزنطي ، كما عدت تلك المدينة الحصينة المعقل الأمامي للإمبراطورية البيزنطية على حدود شمال الشام ، وظلت كذلك حتى تمكن المسلمون من استردادها (٤) .

- (١) ابن حوقل : صورة الأرض ، القسم الأول ، ص ١٨٠ .
 2 — Rene Grosset : Op . cit , P. 116 . عن Schumberger .
 3 — A . A . Vasiliev . . Op . cit , T. 1 , P. 409 .

Theopolis اسم أعطاه جستنيان للمدينة . ولقد كان لانطاكية أهميتها بالنسبة للمسيحيين عامة والدولة البيزنطية خاصة ، إذ كانت مقر مطرانية هامة ، وكانت لها ارتباطاتها التاريخية والدينية ببيزنطة منذ القدم ، كما كانت مركزاً من المراكز المسيحية الهامة منذ العهد الأول للمسيحية . وقد ظلت تابعة للحكم الإسلامي نحو ثلاثة قرون .
 (G. Ostrogorsky : Op. cit , P. 290)

د . عمر كمال توفيق : مقدمات العدوان الصليبي على الشرق العربي ص ١٨ ،
 Larousse Encyclopedia of Ancient and Medieval History , the Middle Ages , P. 290 .
 (٤) د . عمر كمال توفيق : تاريخ الدولة البيزنطية ، ص ١٤٤ .

وإذا كان السلاجقة المسلمون قد استولوا على أنطاكية بعد ذلك في العاشر من شعبان ٤٧٧ هـ (١٠٨٥/١) م فإن قصر المدة بين تلك السنة وفتح الصليبيين لها سنة ١٠٩٨ م أمر له دلالة بالنسبة لدارسي تاريخ الصروب الصليبية لأن تلك الفترة القصيرة لم تكف لحو معالم الحكم البيزنطي وإزالة بقايا الإدارة البيزنطية من المدينة مما جعل الدولة البيزنطية تتمسك بحقوقها الشرعية في أنطاكية ونصر على ذلك الحق منذ اليوم الأول الذي قامت فيه إمارة أنطاكية الصليبية (٢) في ١٠٩٨ م / ٤٩٢ هـ .

وفي غمرة الانتصارات التي حققها الروم في أنطاكية كان لابد من أن يتطلعوا إلى توسيع نفوذهم في شمال الشام حيث بازالت مدينة حلب تشكل عتبة كؤود في وجه التوسع البيزنطي . وقد مر بنا كيف توافق زمنيا استنجد نصارى أنطاكية قبل فتحها بطرس فوقاس (الطربازي) مع استنجد قرغويه ضد أبي المعالي سعد الدولة الذي كان محاصرا له . وقد شرع بطرس فوقاس في السير فعلا لنجدة قرغويه إلا أنه غير خط سيره في آخر لحظة إلى أنطاكية ونجح في الاستيلاء عليها . وبعد ذلك جاء دور حلب فتوجه إليها بطرس فوقاس لنجدة قرغويه .

ويبدو أن سعد الدولة خشي عاقبة الاصطدام بالروم ، وخاصة بعد أن استفحل خطرهم بالاستيلاء على أنطاكية ، فعزل عن حصار حلب وسار منها إلى حمص وهذا ما عبر عنه يحيى بن سعيد الأنطاكي بقوله « لما عرف أبو المعالي فتح أنطاكية رحل عن حلب إلى حمص وأقام بها » (٣) . وبالفعل أنفذ الروم « جيشا كثيفا » إلى حلب (٤) .

ولا شك في أن زحف الروم على حلب لم يكن بدافع نجدة قرغويه بقدر ما كان وليد الرغبة في الاستيلاء على حلب ذاتها ولذلك ما كادوا يصلون إلى أسوارها حتى شرعوا في مهاجمة المدينة من شتاتها وحاصروا قلعتها (٥) وبعد أن استمر حصارهم لها « سبعا وعشرين يوما » أدركوا صعوبة

(١) ابن القلائس : ذيل تاريخ دمشق ، ص ١١٧ .

(٢) د . سعيد عاشور . الحركة الصليبية ، ج ١ ، ص ١٠٠ — ١٠١ .
كان سليمان بن قنبلش السلجوقي قد باغت أنطاكية (وملكها سرقة) من فلاريقوس الأرمني .

(٣) يحيى بن سعيد الأنطاكي : تاريخه ، ص ١٣٤ . هنا يذكر ابن العديم أن أبو المعالي رحل إلى خنصرة ثم إلى معرة النعمان . (ابن العديم : زبدة الحلب ، ج ١ ، ص ١٦٣) .

(٤) ابن الأثير : الكامل ، حوادث ٣٥٩ هـ .

(٥) ابن العديم : زبدة الحلب ، ج ١ ، ص ١٦٣ .

الاستيلاء عليها ، فترددت المراسلات بين بطرس فوقانس وبين قرغويه الى ان تقرر الامر على صلح وهنة مؤبدة » (١) .

وهكذا وجد قرغويه نفسه مضطرا الى عقد هدنة مع البيزنطيين بعد ان تسبب هو في اضعاف الجبهة الإسلامية في شمال الشام بعدم اتحاده مع سعد الدولة . أما عن أهم بنود تلك المعاهدة فيمكن الوقوف عليها مما ذكره ابن العديم (٢) :

١ — « هادنهم قرغويه على حمل الجزية عن كل صغير وكبير من سكان المواضع التي وقعت الهدنة عليها ، دينار قيمته سنة عشر درهما إسلامية وإن يحمل اليهم في كل سنة عن البلاد التي وقعت الهدنة (٣) عليها سبعمائة ألف درهم » .

وكما يفهم من هذا البند فإنه اختص بتحديد الجزية التي على الرؤوس والخراج الواجب على الأرض . وقد فرضت الجزية على كل مسلم بدون استثناء بالإضافة الى أن الخراج الواجب على أرض الهدنة كلها حدد بسبعمائة ألف درهم » .

٢ — « يكون الأمير على المسلمين قرغويه ، والامر بعده لبكجور ، وبعدمها ينصب ملك الروم أميرا يختاره من سكان حلب وليس للمسلمين أن ينصبوا أحدا » .

نص هذا البند على أن يتولى إمرة حلب الحاجب قرغويه ثم بكجور ثم

(١) يحيى بن سعيد القطبي : تاريخه ، ص ١٣٤ .

(٢) أورد ابن العديم المعاهدة أو الاتفاقية بشيء من التفصيل في كتابه زبدة الطلب ، ج ١ ، ص ١٦٢ : ١٦٨ .

(٣) فصل ابن العديم في المصدر السابق ، ج ١ ، ص ١٦٤ — ١٦٥ هذه البلاد على النحو التالي : « حمص ، جوسية ، سلمية ، حماه ، شيرز ، كفر طاب ، أنابية ، معرة النعمان ، حلب ، جبل السماق ، معرة مصرين ، قنسرين والآثار إلى طسرف البلاط الذي يلي الآثار وهو الرصيف إلى أرحاب ، إلى باسوقان إلى كيمار إلى برصايا ، إلى المرج الذي هو قريب عزاز ، وبين الحد كله لحلب والبساتي للروم ، ومن برصايا يميل إلى الشرق ، ويتصل وادي أبي سليمان إلى نبع سنياب إلى نافوذا ، إلى أوانا إلى تل حامد ، إلى يمين الساجور إلى ميسل المساء إلى أن يمشى ويفتظ بالفرات) انظر يا قوت الحيوى : معجم البلدان ، الفسزي : نهر الذهب في تاريخ حلب ، Dussaud :

(Topographie Historique de la Syrie Antique et Medievale)

وبمعظم هذه البلاد يقع عند القسم الأوسط من جبل بهرا حسب تقسيم ابن حوقل : : صورة الأرض ، القسم الأول ، ص ١٦٦ .

يولى إمبراطور الروم بعد ذلك من يشاء من سكان حلب دون تدخل من المسلمين .

٣ — « لا يؤخذ من نصراني جزيرة في هذه الأعمال ، إلا إذا كان له بها مسكن أو ضيعة » .

وهذا البند جعل شرط الجزية على المسيحي أن يكون له مسكن أو أرض ببلاد الهدنة وبذلك إستثنى المسيحيين الذين لا يملكون شيئاً .

٤ — « إن ورد عسكر إسلامي يريد غزو الروم منعه قرغسويه ، وقال له : « إض من غير بلادنا » ولا تدخل بلد الهدنة » فإن لم يسمح أمير ذلك الجيش قائله ومنعه ، وإن عجز عن دفعه كاتب ملك الروم (١) والطربازي لينفذ إليه من دفعه » .

وبذلك فرضت المعاهدة ألا تستخدم أرض حلب معسيرا لأي جيش إسلامي يقصد بلاد الروم ، وإذا أمر قائد ذلك الجيش على اختراق أراضي حلب في طريقه لغزو بلاد الروم ، وجب على أمير حلب صده ومقاتلته ، فإذا عجز كاتب إمبراطور الروم أو ابن أخيه بطرس موقاس « الطربازي » لبيعت إليه من يرد ذلك الجيش .

٥ — « متى وقف المسلمون على حال عسكر كبير كتبوا إلى الملك وإلى رئيس العسكر ، وأعلموها به لينظروا في أمرها » .

أي أنه إذا علم مسلمو حلب أو البلاد التي تشيملها هذه الهدنة بتحريك جيش كبير إلى بلاد الروم كتبوا إلى الإمبراطور وإلى قائد جيشه وأخبروها به ليتخذوا حذرهم ويعدوا له عدتهم .

٦ — « إن عزم للملك أو رئيس العسكر على الغزاه إلى بلد الإسلام تلقاه بكجور إلى المكان الذي يؤمر بطلبه إليه ، وأن يشيعة في أعمال الهدنة » .

إذا عزم الإمبراطور أو قائد جيشه بهاجمة بلاد المسلمين تلقاه بكجور إلى المكان الذي يؤمر بطلبه إليه ويرافقه داخل نطاق منطقة الهدنة .

(١) المقصود به إمبراطور الروم لكن ابن العديم يسميه باسم الملك في بيود المعاهدة كلها .

٧ — « لا يهرب من في الضياع لبيتناح العسكر الرومي ما يحتاجون اليه ، سوى التبن ، فانه يؤخذ منهم على رسم المسكر بغير شيء » .

وفي الحالة السابقة ينزل اهلالي البلاد التي تشملها الهدنة في امكانهم حتى بيتناح جيش الروم منهم ما يحتاج اليه ، ما عدا (التبن) — وهو علف الخيل — فانه يؤخذ منهم دون مقابل .

٨ — « يتقدم الامير بخدمة المسكر الرومية الى الحد ، فاذا خرجت من الحد عاد الامير الى عمله » .

يتقدم امير حلب بخدمة القنات الرومية الى حدود البلاد المشبوبة بالهدنة فاذا غارت حشد منطقة الهدنة عاد امير حلب الى مقره .

٩ — « إن غزا الروم غير ملة الاسلام سار اليه الامير بعسكره ، وغزوا معه كما يأمر » .

اذا خرج الجيش الرومي لمحاربة غير المسلمين سار اليه امير حلب بتواته وحاربوا معه .

١٠ — « أي مسلم دخل في دين النصرانية فلا سبيل للمسلمين عليه ، ومن دخل من النصراني في ملة الاسلام فلا سبيل للروم عليه » .

أي مسلم دخل النصرانية لا حكم للمسلمين عليه ، وأي نصراني دخل الاسلام لا حكم للروم عليه .

١١ — « متى هرب عبد مسلم أو نصراني ، ذكرنا كان أو أنثى ، من غير الأعمال المذكورة اليها ، لا يستره المسلمون ، ويظهرونه ، ويعطى صاحبه ثمنه عن الرجل ستة وثلاثون ديناراً ، وعن المرأة عشرون ديناراً رومية ، وعن الصبي والصبيبة خمسة عشر ديناراً ، فان لم يكن له ما يشتريه أخذ الامير من مولاة ثلاثة دنائير ، وسلمه اليه . فان كان الهارب معسداً فليس للمسلمين ان يمسكوه ، بل يأخذ الامير حقه من مولاة ، وسلمه اليه » .

اذا هرب رق مسلم أو نصراني ذكرنا أو أنثى من غير أعمال الهدنة الى حلب وأعمالها لا يخفيه المسلمون ويعطى صاحبه ثمنه عن الرجل ستة وثلاثون ديناراً وعن المرأة عشرون ديناراً وعن الصبي والصبيبة خمسة عشر ديناراً ، فاذا لم يوجد من يشتريه أخذ امير حلب من مولاة ثلاثة دنائير وسلمه اليه .

١٢ — « إن سرق سارق من بلاد الروم ، وأخفى هاربا ، أنفذه الأمير إلى رئيس العسكر الرومى ليؤدبه » .

إن سرق سارق من بلاد الروم ، وفر هاربا إلى حلب وأعمالها أرسله أميرها إلى قائد الجيش الرومى ليؤدبه .

١٣ — « إن دخل رومى إلى بلد الاسلام فلا يمنع من حاجته » .

١٤ — « إن دخل من بلد الاسلام جاسوس إلى بلد الروم أخذ وحبس » .

١٥ — « لا يخرّب المسلمون حصنا ، ولا يحدّثوا حصنا ، فإن خُزّب شيء أعادوه » .

لا يخرّب المسلمون حصنا ولا يعبروا حصنا ، داخل البلاد التى تشلها الهدنة .

١٦ — « لا يقتل المسلمون أميرا مسلما ، ولا يكتبوا أحد غير الحاجب وبكجور . فإن توفيا لم يكن لهم أن يقتلوا أميرا من بلاد الاسلام ، ولا يلتبسوا من المسلمين معونة ، بل ينصب لهم من يختاره من بلاد الهدنة » .

لا يرتضى المسلمون في حلب أميرا مسلما ولا يكتبوا أحدا غير الحاجب ترغويه وبكجور فإذا توفيا لا يقتلوا أميرا من بلاد المسلمين أو يطلبوا منه معونة بل ينصب لهم إمبراطور الروم من يختاره من بلاد الهدنة .

١٧ — « ينصب لهم الملك بعد وفاة الحاجب وبكجور قاضيا منهم ، يجرى أحكامهم على رسمهم » .

يختار إمبراطور الروم بعد وفاة الحاجب ترغويه وبكجور قاضيا من المسلمين يرجعون إليه في أحكامهم .

١٨ — « للروم أن يعبروا الكنائس الخربة في هذه الاعمال ، ويسائر البطارقة والأساقفة اليها ويكرمهم المسلمون » .

يعبر الروم الكنائس الخربة في تلك المنطقة ويسائر البطارقة والأساقفة اليها ويكرمهم المسلمون .

١٩ — « إن العشر الذى يؤخذ من بلد الروم ، يجلس عشر الملك مع عشر ترغويه وبكجور فهما كان من التجارة من الذهب والفضة ، والديباج الرومى ، والقز غير معمول ، والأحجار والجوهر ، واللؤلؤ ، والستندس ، عشرة عشر الملك ، والثياب والكتان والمزيون والبهائم وغير ذلك من التجارات يعشره عشر الحاجب وبكجور بعده ، وبعدها يعشر ذلك كله عشر الملك » .

تقدر العشور (أى نسبة الضرائب على التجارة) على النحو التالي :
عالمشتر الذى يؤخذ من بلد الروم يجلس عشسار الملك مع عشسار قرغويه
وبكجور فمهما كان من التجارة الرغوية من الذهب والفضة والديساج الروس
والأحجار والجواهر وغيره عشسار الملك . لما الكتان والبهاشم وغيرها
من التجارة الوضعية فكان يعشره عشسار الحاجب وبكجور بعده ثم يعشر
ذلك كله عشسار الملك .

٢ - « متى جاءت قافلة من الروم ، تتصد حلب ، يكتب الزروار (١)
المقيم فى الطرف الى الأمير ، ويخبره بذلك لينفذ من يتسلها ، ويوصلها الى
حلب . وان قطع الطريق عليها بعد ذلك ، فعلى الأمير ان يعطيهم مذهب .
وكذلك إن قطع على القافلة أمرا بى او مسلمون فى بلد الأمير ، فعلى الأمير
غرامة ذلك » .

* * *

هذه هى أهم بنود الاتفاقية أو الهدنة أو المعاهدة التى عقبت بين
قرغويه والروم ٣٥٩ هـ / ٩٧٠ م . وقد خلفت على تلك النصوص جماعة
شيوخ حلب مع الحاجب وبكجور وسلم المسلمون رهائن من أهل حلب (٢)
ضمانا لتنفيذ الشروط السابقة .

وبتحليل شروط هذه الاتفاقية نجد ان البندين الأول والثالث تناولوا
الجزية التى على الرؤوس والخراج الواجب على الأرض . وتبدو التفرقة
واضحة بين ما يؤخذ من المسلم والمسيحي حيث فرضت الجزية على كل
مسلم بدون استثناء وقد ورد هذا فى البند الأول ، أما البند الثالث فيظهر
فيه استثناء بعض المسيحيين من دفع الجزية حيث جعل شرط دفعها على
المسيحي ان يكون له مسكن أو أرض بأرض الهدنة .

أما البند الثانى فقد نص على ان يتولى إمرة حلب الحاجب قرغويه ثم
بكجور ثم يولى إمبراطور الروم من يشاء من سكان حلب بعد ذلك ، وقد
أكد نفس المعنى فى البند السادس عشر .

(١) الزروار هو أحد المناصب عند الروم عددها لفسا ابن حوقل فى كتابه
صورة الأرض ، القسم الأول ، ص ١٩٥ - ١٩٦ مالمسك يتبعه فى المنزلة
الغنيمة ثم الفرخ ثم الدمشق ثم البطارقة ثم الزرارة ثم الطراخية .
(٢) كان الرهائن هم أبو الحسن بن أبى أسامة ، وكبرى ابن كسور ،
وابن أخت ابن أبى عيسى ، وأخو أبى الحسن الخشاسب ، وأبو الحسن بن
ابن ملاب ، وأبو المظيب الهائسى ، وأبو الفرخ العطار ، وبين بلام قرغويه .
وكان المتوسط فى هذه الهدنة رجل هاشمى من أهل حلب يقال له طاهر .
(م ٧ - دراسات)

وأعطى البند السابع عشر امبراطور الروم الحق في اختيار قاضي من المسلمين يرجعون اليه في أحكامهم وذلك بعد وفاة قرقسويه وبكجور ، مما يشير الى أن قرقويه ومساعدده كانا يتوليان السلطة القضائية في حلب .

وتنصب البنود من الرابع حتى التاسع بالإضافة الى الخامس عشر على الناحية العسكرية وهي في أغلبها امتيازات للروم فقط ، فالبنود الرابع يحتم على أهالي منطقة الهدنة عدم السماح لأي جيش إسلامي باستخدام أرضهم معبرا الى بلاد الاسلام والا رفع الأمر الى الامبراطور أو الديستق ليبت فيه .

بينما يجعل البند السادس من بكجور مرشدا ودليلا لجيش الامبراطور أو قائده اذا نوى مهاجمة بلاد المسلمين .

ويشير البند السابع الى أن أهالي بلاد الهدنة ملزمين بتقديم احتياجات الجند البيزنطي أثناء مرورهم ببلادهم يشترطونها منهم ، وبناء على ذلك لايسمح للأهالي بمغادرة البلاد في ذلك الوقت . أما علف الخيل وهو (الثبن) فيقدمه الأهالي لخيل الروم دون مقابل .

ويغرض البند الثامن على أمير حلب نفسه أن يتقدم قوات الروم حتى تعمير بلاد الهدنة ثم يعود بعد ذلك الى مقره .

وأكثر من هذا فإن البند التاسع يجعل مساعدة أمير حلب لامبراطور الروم في أي حرب مع غير المسلمين شيئا حتميا لابد أن يقدمها الأمر عن طيب خاطر .

أما البند الخامس عشر فيحتم على المسلمين عدم تخريب أو تعمير أي حصن داخل البلاد التي تشملها الهدنة .

وهكذا كبل الروم حلب وأرض الهدنة بقيود حديدية عسكرية بما املوه على أهلها من التزامات ثقيلة .

أما في الناحية الدينية فقد رعت الاتفاقية الحرج عن أي مسلم يدخل في النصرانية أو أي نصراني يدخل في الاسلام وجاء ذلك في البند العاشر .

كذلك أتاح البند الثامن عشر للروم تعمير الكنائس الخربة في منطقة الهدنة وأن يحظى البطارقة والأساقفة فيها بتكريم المسلمين .

أما البندان التاسع عشر والعشرون فيعالجان الجوانب التجارية وفيها يبدو الاجحاف واضحا بالمسلمين .

كذلك يبدو الحيف الذى انزلته هذه الاتفاقية بالجانب الإسلامى عندما نص البند الثالث عشر على السماح لآى روم بدخول بلاد الإسلام بينما منع البند الرابع عشر دخول المسلم إلى بلاد الروم بل اعتبر أنه جاسوسا في هذه الحالة ولزم القبض عليه وحبسه . هذا إلى جانب العديد من البنود الأخرى التى تمثل في مجملها امتيازات للروم على حساب المسلمين .

وهكذا غدت حلب — وفقا لتلك الاتفاقية — إمارة تابعة للإمبراطورية البيزنطية (١) ويذكر « جروسية » أن نهر العاصى كان يمثل الحد الفاصل بين تلك الإمارة التابعة أو الخاضعة وبين « أراضى انطاكية التى غدت منذ ذلك الوقت فصاعدا جزءا من الإمبراطورية يحكمها موظف بيزنطى يحصل لقب الدوق » (٢) .

والواقع أن الاتفاقية المعقودة بين ابن شقيق نفقور فوقلس — بطرس فوقلس — من ناحية البيزنطيين ، وبين الحاجب قرغويه ، من الجانب الإسلامى تمثل أقصى الضربات الدبلوماسية التى حلت بالمسلمين في النصف الأخير من القرن العاشر للميلاد . وقد عبر المؤرخون الغربيون عن الذل الذى أصاب الجانب الإسلامى في تلك الاتفاقية ، فقال بعضهم « إن أحد سلالة بيت سيف الدولة اضطر إلى عقد صلح مخزى مع البيزنطيين » (٣) وتال آخر أنه « لم يلحق بالإسلام أبدا مثل ذلك الاذلال » (٤) وربما كان ذلك هو الدافع لأحدهم بوصف نص الاتفاق بأنه « النص القوى المفيد والمثير » (٥)

وربما كان إحساس المسلمين بالخزى والعار هو السبب في أن المصادر العربية أشارت إلى شروط الهدنة في شيء من الإيجاز والانتساب فضلا عن أن أغلبها توقف عن التعقيب عليها .

1 — A.A Vasiliev : Op. cit, T.1. P. 409, Canard : Op. cit, T.1. P.833 .

2 — René Grousset : L'Empire de Levent, P. 116 .

3 — G. Ostrogorsky : Op. cit , P. 290 .

والواقع أن قرغويه الذى وقع الاتفاقية مع البيزنطيين لم يكن من سلالة سيف الدولة الحمداني .
4 — A.A Vasiliev : Op. cit, T.1, P. 409, René grousset : Op. cit , P. 116 .

5 — A.A Vasiliev : Ibid . T. 1, P. 409 .

والواقع إن خضوع حلب بهذه الصورة للنفوذ البيزنطي كان له رنة الم وأسف في نفوس المسلمين عامة ، وظهر صدق ذلك في بغداد حاضرة الخلافة العباسية حيث اجتمع المسلمون وطالبوا الخليفة العباسي المطيع بالخروج للأخذ بثأر أهل حلب (١) ولكن الخلافة العباسية كانت عندئذ أضعف من أن تتحرك ..

والحقيقة أن الروم عظمت شوكتهم بعد هذه الهدنة أو الاتفاقية واشتد عيبتهم بالمناطق الواقعة شرقي آسيا الصغرى ، وخاصة تلك التي يملكها المسلمون . وخير دليل على ذلك ما ذكره ابن الأثير عن الروم بعد عقد اتفاقيتهم مع قرغويه مباشرة سنة ٣٥٩ هـ حيث قال « وفيها أرسل ملك الروم جيشا إلى ملازكرد من أعمال أرمينية ، محصروها ، وضيقوا على من بها من المسلمين وملكوها عنوة وقهرا ، وعظمت شوكتهم ، وخافهم المسلمون في اقتطاع الأرض . وصارت كلها سائبة لا تمتنع عليهم يقصدون أيها ساقا » (٢) .

أما عن الإمبراطور نوقانس الذي رأى فتح أنطاكية على يد حوادة كان القدر لم يهله ليشهد عقد المعاهدة الحربية البيزنطية في صفر ٣٥٩ هـ / يناير ٩٧٠ م ، حيث إن تلك الاتفاقية عقدت بعد مقتله في نهاية ٩٦٩ م (٣) المحرم ٣٥٩ هـ (٤) .

ولم تخف المصادر العربية المعاصرة تشفى المسلمين في الإمبراطور نقفور الذي قتل « بطريقه وحشية مؤلمة » (٥) ، من ذلك ما يذكره المؤرخ ابن الأثير عن إمبراطور الروم من أنه « لما استقبل أمره أتاه الله من حيث لم يحتسب » (٦) .

وهكذا لم يشهد نقفور أعظم ثمره لجهوده الحربية الكبيرة وهي الخضاع شمال بلاد الشام للحكم البيزنطي . وإذا كان ذلك من أهم النتائج المترتبة على اتفاقية صفر ٣٥٩ هـ / يناير ٩٧٠ م ، فإن آثار ذلك الاتفاق ظلت قائمة

(١) حسن إبراهيم حسن : تاريخ الإسلام السياسي ، ج ٣ ، ص ٢٣٧ .

(٢) ابن الأثير : الكامل ، حوادث ٣٥٩ هـ .

3 — A.A. Vasiliev : Op. cit, T.1, P. 409, M. Canard : Op. cit, T. 1, P. 837, G. Ostrogorsky Op. cit P. 293 .

وقد حدد الأخير تاريخ وفاته ليلة ١٠ — ١١ ديسمبر ٩٦٩ م .

(٤) يحيى بن سعيد الأنطلي : تاريخه ، ١٣٦ هـ ، ابن الأثير : الكامل ، حوادث ٣٥٩ هـ . هنا يحدد يحيى بن سعيد وفاته بأنها كانت « لليلتين بقيتا من المحرم سنة تسع وخمسين وثلاثمائة » .

5 — C. W. Previte — Orton : Op. cit , V. 1, P. 259 .

(٦) ابن الأثير : الكامل ، حوادث ٣٥٩ هـ .

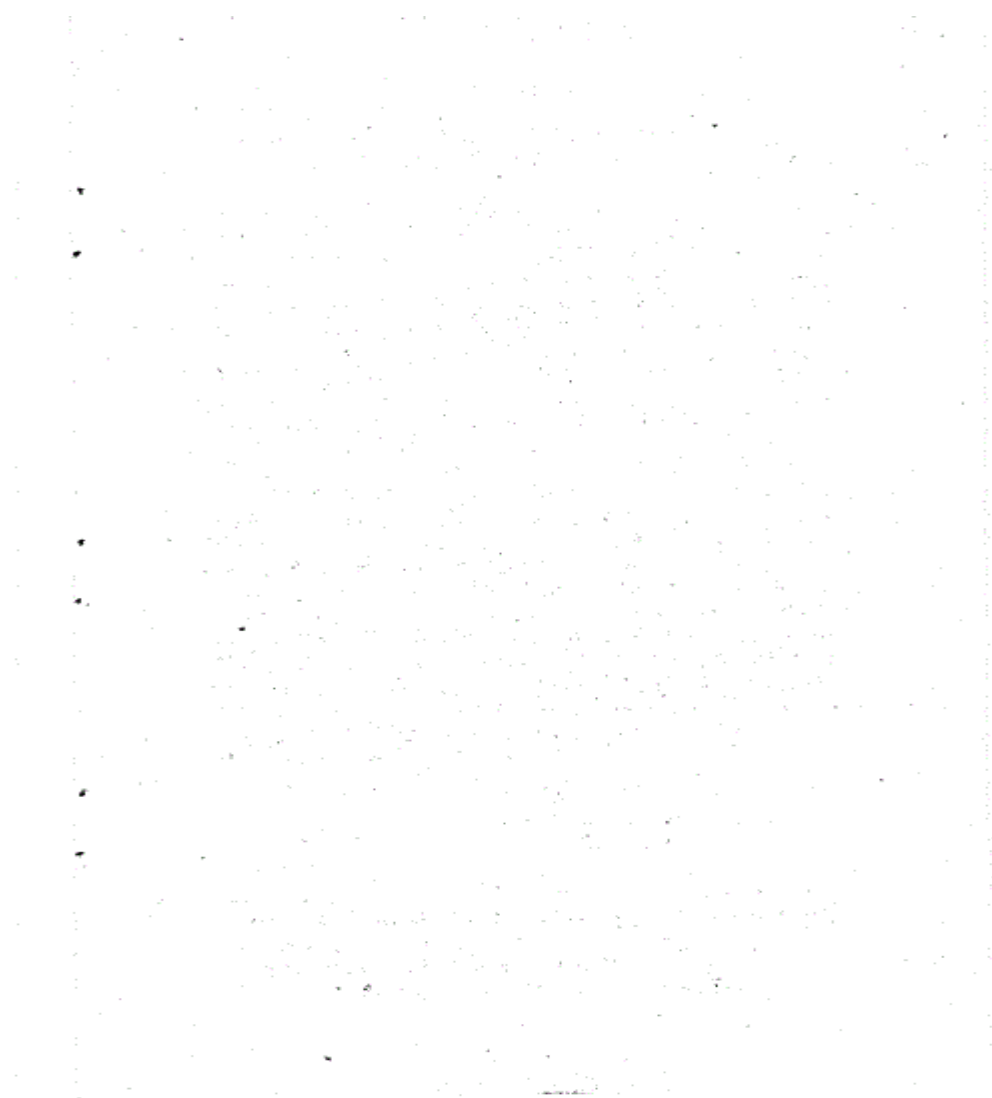
في مخيلة البيزنطيين فكانوا يعتبرون انفسهم اصحاب الحق الطبيعي في تلك المنطقة .

ذلك ان الب ارسلان سلطان سلاجقة مارس انزل بابراطور الروم هزيمة ساحقة في موقعة مانزكرت ٤٦٣ هـ / (١) ١٠٧١ م ، وبعدها اخذ نفوذ السلاجقة المسلمين يمتد سريعا الى شمال وشرق آسيا الصغرى وقد ظهر من اقارب السلطان ملكشاه بن اخذ يتوسع في آسيا الصغرى ونخص بالذكر سليمان بن قتلش الذي استولى على ثلاثة ارباع آسيا الصغرى . ثم حدث في ٤٧٧ هـ / ١٠٨٥ م ان نجح سليمان بن قتلش في الاستيلاء على انطاكية التي كانت عندئذ في حوزة امير ارمني اسمه غيلاريتوس (٢) . وقد نازع العقيليون - وهم قبيلة عربية - السلاجقة في ملكية انطاكية ، ودارت معركة حامية بين سليمان بن قتلش من ناحية والامير شرف الدين مسلم العقيلي من ناحية اخرى ، وانتهت هذه المعركة بسيطرة السلاجقة المسلمين على شمال الشام (٣) .

ولكن الدولة البيزنطية لم يغبى لها جفن عن اراضيها التي ضاعت في ايدي المسلمين في آسيا الصغرى وشمال الشام . من ذلك انه با كادت الحملة الصليبية الاولى تصل الى الشرق في اواخر القرن التالي الى القرن الحادي عشر للميلاد - حتى تصور الامبراطور البيزنطي الكسيوس كومنين ١٠٨١ - ١١١٨ م / ٤٧٤ - ٥١٢ هـ ان باستطاعته ان يستقل القوى الصليبية الغربية القادمة للشرق لتعمل تحت اشرته لاستعادة السيادة البيزنطية على كافة آسيا الصغرى وشمال بلاد الشام التي استعاد المسلمون السيطرة عليها . وبمقتضى اتفاقية ١٠٩٧ م / ٤٩١ هـ بين الامبراطور الكسيوس وامراء الحملة الصليبية الاولى وافق الاخيريون على ذلك ، ولكنهم لم يلتزموا بتنفيذها الا في آسيا الصغرى فقط ، وبوصول الصليبيين الى شمال الشام وانطاكية ظهرت اطماع الامراء واخذ كبل منهم يفكر في ان يعمل لحسابه الخاص .

* * *

- (١) ابن كثير : البداية والنهاية ، ج ١٢ ، ص ١٠٠ « الطبعة الاولى ١٩٦٦ » .
(٢) ابن القلائس : ذيل تاريخ دمشق ، ص ١١٧ .
(٣) د . سعيد عاشور : الحركة الصليبية ، ج ١ ، ص ١٠٣ .



حركات التجديد الدينية ودورها في نشر الحضارة الإسلامية في غرب إفريقيا

د . عبد الله عبد الرازق *

لقد بلغ العالم الإسلامي أوج عظيمته في النواحي الثقافية في القرن الخامس عشر الميلادي وكان سقوط بغداد في أيدي المغول وامتداد سيطرتهم إلى الشام قد نزل الثقافة تلقائيا إلى مصر المملوكية التي أصبحت زعيمة العالم الإسلامي . هذا في الوقت الذي سقطت فيه غرناطة في أيدي المسيحيين بالأندلس وقرار عدد من العلماء إلى المغرب الأقصى حيث تركزت الثقافة الإسلامية هناك . ولقد امتدت الحضارة الإسلامية إلى غرب أفريقيا وصارت مدينة تيبكت معقلا من معاقل الحضارة العربية في القرن الخامس عشر الميلادي (١) .

وتطعت الحضارة الإسلامية شوطا كبيرا من التقدم ولكنها توقفت عن مسيرة ركب الحضارة الأوربية بعد الكشف الجغرافية ، وأحس المسلمون بخطورة هذا الموقف وبدأوا يسلحون بسلاح الغرب ، لكن أوربا كانت تسابق الزمن ، وظهر تفوقها الواضح في هذا المجال وأصبح على العالم الإسلامي في الغارة الإفريقية أن يواجه هذه الأحداث وتلك التطورات وترتب على ذلك أن انقسم المسلمون إلى فريقين : فريق أحسن بها في الثقافة من خير فسمى إلى الإصلاح وأطلق المؤرخون عليهم فريق المجددين وقد حاول هذا الفريق تحقيق أمور ثلاثة تتمثل في محاربة البدع والمعادن المخالفة للشرعية الإسلامية ومحاربة الطرق الصوفية التي انحرفت عن الطريق السليم ، ثم إصلاح التعليم وتطعيمه بالإنكار الجديدة حتى يسلم مع الأوضاع الجديدة ، وأخيرا الدفاع عن الإسلام في وجه التأثيرات الأوربية والهجمات الصليبية وذلك بدراسة أفكار الغرب والرد عليها . وباختصار حاول المجددون تحرير الإسلام من الجمود والقضاء على القيود التي يفرضها الفقهاء على المعرفة . وتنبئت حركات التجديد في مصر مثالا

* مدرس بمعهد البحوث والدراسات الإفريقية - جامعة القاهرة .
(١) حسن أحمد محمود : الإسلام والثقافة العربية في إفريقيا ، ج ١ ،
القاهرة ١٩٦٣ . ص ١٥ .

في الشيخ محمد عبده ومحاولاته تطوير الاسلام مما تسرب اليه من يدع والدفاع عن الاسلام ضد القيادات القربية ، ومثل حركة الفيلسوف محمد إقبال في الهند (٢) .

ولما الفريق الثاني من المسلمين مقيد رأى انه لا حل إلا بالحركات السلفية والعودة الى الاسلام وماضيه المشرق ، وان هذا هو السبيل الوحيد لإنقاذ الاسلام . من هؤلاء جماعة رأت انه لا صلاح للأحوال الا بحد السيف وإعلان الجهاد لتطهير الاسلام مما أصابه من الضعف . ومن هذه الحركة الوهابية في جزيرة العرب والحركة السنوسية في ليبيا والحركة الفولانية في نيجيريا وحركة أحمد ولويو في منطقة ماسينا وحركة الحاج عمر في منطقة فوتا تورو وحركة عبد الله بن حسن في بلاد الصومال .

والحقيقة أن انتشار الاسلام في افريقيا جنوب الصحراء يرجع الى جهود رجال الطرق التجديدية من الصوفييين الذين ساعدوا على انتشار الاسلام وثقافته العربية بين الشعوب الوثنية في غرب القارة الافريقية (٣) .

ولقد امتدت يد الإصلاح والتجديد الى الطرق الصوفية التي جسدت نفسها وقامت طرق جديدة كان هدفها الاساسي هو نشر الثقافة الاسلامية ثم مقاومة الاستعمار الاوربي .

وسوف نحاول في هذا العرض ان نحدد الطرق الصوفية الاسلامية التي انتشرت في غرب افريقيا والدور الذي قامت به في نشر الاسلام وحضارته ثم التعرض لأبرز علماء المسلمين الذين حملوا على اكتافهم لواء هذه النهضة الاسلامية . وأخيرا التراث العلمي لأقطاب هذه الحركات التجديدية باللغة العربية .

أولاً — الطريقة القادرية :

تنسب الطريقة القادرية الى الشيخ العربي عبد القادر الجيلاني الذي ولد في بغداد عام ٤٧٠ هـ وتوفي عام ٥٦١ هـ . وكان هذا العالم ينسب على نهج الامام الشافعي ومذهبه وكذلك الامام احمد بن حنبل وكانت عنوانه تعرض على العلماء ممسا ادى الى ذبوع شهرته بين معاصريه فكثر أتباعه وقصده الناس من كل مكان ولاتت طريقته قبولاً حسناً لدى الكثيرين ونجح في تأسيس رباط له في بغداد خارج المدينة من التبرعات التي جمعها المريدون وأهل الخير ، وقد نسب اليه أتباعه عدداً من الكرامات (٤) .

(2) Gibb : Modern Trends In Islam, Chitgo, 1945, P. 11.

(٣) عبد الرحمن بدوي : تاريخ التصوف الاسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثاني ، الكويت ١٩٧٥ ، ص ٢٥ .

(٤) أحمد توفيق عياد : التصوف الإسلامي تاريخه ومدارسه وطبيعته وأثره ، القاهرة ١٩٧٠ ، ص ٢٨٠ — ٢٨١ .

انتشرت هذه الطريقة العربية في شمال افريقيا ومن هناك انتقلت الى تاكيدا (TAKEDDA) في الصحراء حيث آمن بها عدد من قبائل سنهاجة في هذه المدينة لكن لما انهارت هذه المدينة في القرن الخامس عشر انتقلت قبائل سنهاجة الى اغاديس ومنها الى الصحراء حيث حملوا الطريقة معهم اينما حلوا وقد آمن بها عدد كبير من سكان شمال افريقيا . وفي عام ١٤٠٠ انتشرت الطريقة في امير (AHIR) (١) .

وفي اوائل عام ١٤٠٠ صار سيدي علي الكنتي (ALI AL KUNTI) تلميذا للطريقة القادرية وعندها انتقلت قبائل الكونتيا الى نوات (TUAT) حملوا معهم الطريقة القادرية وفي ولايتا تطورت الطريقة في النصف الثاني من القرن الخامس عشر . وكان شيوخ الكنتي يزورون بزنو ويطبّقون الطريقة القادرية .

وفي عام ١٥٥٠ بدأت افكار جديدة تؤثر على الطريقة القادرية في وسط السودان وغربه وقد جاءت هذه الافكار الجديدة من الشرق عبر مصر وتركيا وظهر الشيخ الزروق الذي يعد من اهم رجال الطريقة في اغاديس ومن هذه المدينة انتقلت افكار وآراء الشيخ الزروق الى الشيخ سيدي مختار الكبير الذي ساعد بدوره على نقل تعاليم الصوفية القادرية بين جماعات الغولاني في بلاد الهوسا .

وانتقلت تعاليم الطريقة القادرية ايضا الى منطقة النيجر حيث ساعد النقيب محمد الامتاري على نشرها في عام ١٦٠٠ . وفي عام ١٧٢٠ استنش شيوخ الكنتي مدينة مبروك (MABROWK) والتي صارت مركزا لنشر الطريقة القادرية ونشأ بين الكونتيا عدد كبير من الفقهاء الذين صارت لهم القيادة الدينية في القرن الثامن عشر ، ونوبستعمل خارج حدودهم القليلة ، وظهر سيدي مختار الكنتي (١٧٩٢-١٨١١) والذي توجه الى جانب تبني تعاليم بصغات حميدة وثقافة عالية ان يصبح تلميذا للطريقة القادرية وصارت له مكانة روحية كبيرة بين قبائل الصحراء من اقليم ولايتا في الغرب الى ادار ADAR في الشرق وايدت قبائل الطوارق هذه الحركة الدينية التي يتودها علماء الكنتي وكانت هذه القبائل تسيطر على ثنية النيجر مما ساعد على انتشار الطريقة بشكل اوسع واعمق في غرب افريقيا .

لقد الف سيدي مختار الكنتي اكثر من ثلاثمائة رسالة عن الاسلام ودوره في العالم ، وصارت تعاليمه التي حملها تلاميذه من أبرز العلامات التي ساعدت على انتشار الاسلام بين الشعوب الزنجية في السودان الغربي والوسط ، وكان وصول الطريقة القادرية يعني ان الاسلام لم يعد

(2) Hiskett Mervyn : The Development of Islam In West africa, P. 244 .

دين جماعة خاصة بل صار دين الغالبية حيث اعتنقه الملوك الوثنيون واستمر الاسلام في الانتشار على طول الطرق التجارية وصارت مدينة كان كلن مركزا اساسيا لنشاط رجال الدين الاسلامي الذين وسعوا انتشاره في اقصى الجنوب والغرب (١) .

ومن مدينة كان كان امتدت الطريقة تدريجيا حتى السنغال ثم اتجهت الى الجنوب الشرقي حيث منطقة الفولتا وحلبها رجال من الديولا . ولم يقتصر الامر عند هذا الحد بل انتشرت الطريقة في بلاد الهوسا وفي مدينة كانتو بشكل خاص حيث حملها الشيخ عبد الله سيكا (Sika) الذي تلقى تعليم الصوفية في فزان وكان من تلاميذ الشيخ شمس الدين النجيب بن محمد ابو شمان والذي كان يقيم بالقرب من تاكيدا (٢) .

وهناك ايضا العالم الشيخ محمد بن عبد الكريم المغيلي الذي زار كلا من كانتو وكاتسينا في اواخر القرن الخامس عشر ، وكان قد درس في اهر وتاكيدا قبل حضوره الى بلاد الهوسا وقد شارك في بث تعليم القادرية في المراكز الهوسوية .

وتشير المصادر الى ان تعليم الصوفية التي آمن بها الشيخ عبدالقادر الجيلاني قد وصلت الى بلاد الهوسا عن طريق الشيخ احمد البدوي في القرن الثالث عشر والشيخ المصري ابراهيم الدسوقي في القرن السابع عشر والشيخ المصري برتضي الزيايدي في القرن الثامن عشر ، واخيرا عن طريق شيخ البربر من اغاريس ويدعى جبريل بن عمر احد اساتذة الشيخ عثمان بن مودي ويشير الشيخ عثمان الى المختار الكفني في كتابه السلاسل القادرية ، وايضا في كتابه وجوب الهجرة .

وبما لاشك فيه ان عددا كبيرا من علماء الصوفيين العرب قد ظهوروا في بلاد الهوسا وساعدوا على نشر الاسلام وثقافته العربية في هذه البلاد فهناك الشيخ احمد الرماعي مؤسس الطريقة الرماعية والشيخ الغزالي والشيخ محيي الدين بن عربي . ولا ننسى في هذا المجال جهود الصوفي المشهور الشيخ جلال السيوطي الذي تعاطف بشدة مع رجال الطريقة القادرية .

وفي منتصف القرن التاسع عشر وصلت الطريقة القادرية الى ذروة انتشارها بين خلفاء دولة سوكوتو الذين لعبوا دورا كبيرا في نشر تعليم الطريقة بين القبائل الوثنية (٣) .

(1) FAGED : HISTORY OF AFRICA, LONDON, 1967, PP. 195 - 196.

(2) HISKETT, M : OP . CIT . P 246 .

(٣) عيد الله عبد الرازق ابراهيم : الاسلام والحضارة العربية في نيجيريا القاهرة ١٩٨٥ ، ص ٢٠٠ - ٢٢٥ .

أما في دولة الكاتم فقد وصلت الطريقة من شمال إفريقيا ، ويقال إن شاعرا معروفا من كاتم يدعى إبراهيم بن يعقوب الكاتمي زار بلاط الحاكم يعقوب المنصور في دولة الموحدين في القرن الثاني عشر ونقل بعض الأفكار الصوفية التي كانت منتشرة في المغرب وقد ساعدت هذه الاتصالات على انتشار الأفكار القادرية في كاتم .

وفي الحقيقة فقد شهد القرن السابع عشر تلك السلسلة المتصلة من علماء الصوفية الذين كانوا يتجولون من وادي النيل إلى برنوم إلى أهر ومن هناك إلى فزان وقد ساعد هذا النشاط الصوفي في تلك المراكز على نشر الطريقة القادرية وشارك الأزهر بدور واضح في نشر الأفكار الصوفية بين الوثنين في السودان في ذلك الوقت (١) .

وفي نفس القرن كان حكام برنو يقومون برحلة الحج السنوية وكانوا يبرون على مصر التي كانت في ذلك الوقت في قمة ازدهار الصوفي حيث وصل عدد الطرق الصوفية بها في منتصف القرن الثامن عشر حوالي تسع عشرة طريقة صوفية متميزة وكان لكل منها نشاطها داخل البلاد ، وكان من الصعب على مايات (حكام) برنو أن يتجنبوا الاحتكاك بهذه التيارات الثقافية ولم يتوقف الأمر عند هذا الحد بل كان حكام البرنو كلما توسعوا في إهلاك الدولة العثمانية كلما شاعروا هذا النشاط الصوفي بشكل أوضح .

ولقد ظهر أثر هذا النشاط الصوفي وخاصة الطريقة القادرية في برنو في أواخر القرن الثامن عشر حيث نجد أن الشيخ محمد الكاتمي شيخ بورنو قد بنى مدرسة في نجالا (NGALA) وسعى هو وأسرته لنشر الطريقة القادرية وارتبط انتشار الدين الإسلامي بجهود نشاط هذا الرجل وأتباعه وصار يضارع نشاط القادرين في سوكوتو .

وبفضل جهود هؤلاء الفقهاء امتدت الطريقة القادرية إلى كوماسي في أوائل القرن التاسع عشر وفي منطقة ساتاجابيا والسيفال ناجر رجال الجهاد الإسلامي الذين حاربوا ملوك الولوف والسونكي بظك الأفكار الصوفية التي امتدت على نطاق واسع في غرب إفريقيا .

وخلاصة القول أن علماء المسلمين في مصر وشمال إفريقيا والحجاز لعبوا دورا كبيرا في نقل الأفكار القادرية إلى رجال من غرب القارة وكان لبعض الفقهاء وعلماء الدين الإسلامي لهذه الأفكار التجديدية الأثر الأكبر في تنمية الدين الإسلامي مما شابه من بدع ومن عادات إفريقية بعيدة كل البعد عن الدين السليم وكان دور العلماء واضحا في تنقية الأجواء وفي تهذيب الأذهان لقبول التعاليم الصحيحة ، وكان حماسهم الديني وارتباطهم

بالسلاسل والأوراد القادرية من أكثر العوامل اثرا في دخول عدد كبير من الوثنيين في الدين الإسلامي ، ولن نغالي إذا قلنا إن انتشار الدين الإسلامي في غرب القارة في القرن التاسع عشر كان وإسحا وبلحوظا مع حركات التجديد الصوفية . وبفضل جهود علماء المسلمين سواء من مصر أو من شمال إفريقيا أمكن التأثير على رجال من غرب القارة تحسوا لهذه المبادئ وأعلنوا حروب الجهاد التي شهدت معظم مناطق غرب القارة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر . وبفضل هذه الجهود المخلصة لآبناء الطريقة القادرية دخل الناس أفواجا في الدين الإسلامي ووقفت هذه الطرق منددا منيعا وعائقا كبيرا وخارجا يصعب اجتيازه أمام رجال الرسائل التبشيرية الذين واكبوا بنى جنسهم في حملات مستمرة أثناء التكاثر الأوربي على القارة الأفريقية .

ثانيا - الطريقة التيجانية :

أسس هذه الطريقة في القاهرة الشيخ أحمد التيجاني (١٧٣٧ - ١٨١٥) وكان في الأساس أحد أعضاء الطريقة الخلوتية ، وقد غادر الشيخ أحمد التيجاني القاهرة إلى شمال إفريقيا حيث أقام أول زاوية له في قرية أم ماضي التي صارت مقرا للطريقة الجديدة ، ومن هذه المكان انتشرت الطريقة رويدا رويدا إلى السودان الغربي والسنغال وموريتانيا ، ويرجع الفضل في انتشار الطريقة إلى جهود الشيخ محمد الحافظ بين مختار الحبيب ، وهو أحد أتباع الشيخ أحمد التيجاني وقد عرف الشيخ عثمان بن غودي قلمب القادرية في غرب إفريقيا بعض مبادئ التيجانية ولكنه لم يساعد على انتشارها .

ويرجع انتشار الطريقة التيجانية في بلاد الهوسا إلى جهود الحاج عمر الفتوى التكروري (١٧٩٥ - ١٧٦٤) والذي زار دولة سوكوتو وهو في طريقه لأداء فريضة الحج عام ١٨٢٥ وكان الحاج عمر قد اعتنق الطريقة التيجانية بعد أن تلقى وردها من الشيخ عبد الكريم بن أحمد النقييل الفونتايجوني (١) .

(١) ولد الحاج عمر بن سعيد في قرية حلوار بالقرب من بودور على الحدود السنغالية الموريتانية وذلك في عام ١٧٩٥ وكان الحاج عمر هو الابن الرابع للشيخ سعيد وهو من الأسر التي قاومت الوثنية في هذه المنطقة بل وقاومت الاستعمار الأوروبي وقام الحاج عمر برحلة ثنائية طويلة بدأها بالذهاب إلى الحج وزار الكثير من المسنن الإسلامية وتشي فترة في دولة سوكوتو وشارك في حرب الخليفة محمد بلو بن الشيخ عثمان بن غودي . وفي عام ١٨٢٨ انتقل إلى منطقة ماسينا ، ثم رحل إلى كان وأخيرا عاد إلى وطنه في فوتانورو واستقر في دنجوري وبني خصصنا له وبدأ ينشر تعاليم الطريقة التيجانية .

✻ انظر : نعيم قداح : حضارة الإسلام وحضارة أوروبا في إفريقيا الغربية

وحاول الشيخ عمر نشر تعاليم الطريقة الجديدة بين علماء سوكوتو خلال أول زيارة له لكنه قضى فترة أطول بعد عودته من الحج تعلم خلالها الكثير عن الطريقة وبدأ في وضع مسودة كتابه «الرماح» حيث ضمنه تفاصيل مبادئ التيجانية كما درسها ، وقد لاحظ خلال هذه الزيارة الثانية لسوكوتو أن الإدارة قد استقرت هناك ، ووجد أن سكان سوكوتو غير متقبلين لاية أفكار جديدة لكنه حظى بصداقة الخليفة محمد بلو الذي ألف كتاب «رفع الاشتباه» ، وفيه أوضح مدى معلوماته عن الحاج عمر واقتبس محمد بلو الكثير من مبادئ التيجانية وكان اهتمام الخليفة محمد بلو في هذا الكتاب هو مسألة الولاية ومعناها ووظيفتها وشرح هذا قائلا بأن المؤمن يجب أن يكون على صلة بالله وأن هذا الارتباط يمكن أن يتحقق من خلال ارتباط الإنسان بالولي لأن الأولياء هم نواب الرسول صلى الله عليه وسلم وبالتالي فهم الوسطاء عند الله ، وهذا بالطبع بعد جزاء من تبتدا الإنسان الكامل الذي تعرفه القادرية .

وشرح محمد بلو في كتابه رفع الاشتباه إعجابه بالشيخ أحمد التيجاني وتعاطفه مع أفكار التيجانية ، لدرجة أن عددا من معاصريه انهىء بالتخلي عن الطريقة القادرية وتأييده للتيجانية ، وأورد الحاج عمر ذلك الرأي في كتابه «الرماح» ولكن الحاج عمر فشل في تقديم الدليل على ذلك ، ولقد أشار الحاج سعيد استاذ محمد بلو بأنه مات قانزيا لكنه كان مخلصا للتيجانية (١) .

والسؤال الآن : كيف انتشرت الطريقة التيجانية في غرب أفريقيا ؟

إن دراسة السلاسل التيجانية في بلاد الهوسينا توضح بأنه إذا كان الحاج عمر هو أول من أدخل الطريقة في المنطقة إلا أنه لم يكن الدامس الوحيد لها ويرى كثيرون أن شيخ المزابطين مولد مال (MAWLUD FAL) هو أبرز الذين أدخلوا الطريقة ولم يذكروا الحاج عمر مطلقا وهناك من يرى أن انتشار الطريقة إنما يعود إلى علماء فاس ومكة ولم يشيروا أيضا إلى الحاج عمر ومن المحتمل أن تكون الطريقة قد انتشرت في بلاد الهوسينا خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر .

وانتشرت الطريقة في موريتانيا بفضل جهود الشيخ محمد الحافظ ، كما انتشرت الطريقة في سانجابيا بفضل الشيخ الموريتاني مولد غال الذي نقلها إلى الشيخ عبد الكريم بن أحمد النفيل الفوتجالوني والذي نقلها بدوره إلى الحاج عمر الفتوي قبل قيامه بأداء فريضة الحج ، لكن الطريقة وجدت مجالها أكبر وانتشارا أوسع وإقبالا أعظم من خلال حملات الجهاد التي

(1) Hiskett, m : op. cit. p. 254 .

بدأها الحاج عمر قبل عام ١٨٥١ وهي السنة التي انتقل فيها إلى دنجوراي (DINGUIRAY)

وانشرت الطريقة أيضا في سانتامبيا بعد وفاة الحاج عمر بفضل عدد من شيوخ موريتانيا مثل الشيخ عبد الله الأنبايس والشيخ مالك سي ، ثم ساعد الحاج محمد الأمين على نشرها بين قبائل السونكي كما شقت الطريقة التيجانية مجالها ببطء شديد بين جماعات القادرية هناك وكان الحاج عمر على اتصال بشيوخ الصنهاجة قبل أن يقوم برحلة الحج عام ١٨٢٥ ونجح في كسب عدد من الأعوان إليه وضمهم إلى الطريقة التيجانية.

ورغم كل هذه الجهود المخلصة لنشر الطريقة التيجانية في غرب إفريقيا فإن الانتشار الأكبر لها حدث بعد عام ١٨٩٠ وبعد سقوط السلطان أحمد شيخو حيث انتشر زعماء الطريقة في التوسع شرقا في بلاد الهوسا وإلى الجنوب الشرقي حيث بلاد الأشانتى وفي عام ١٨٩٩ كانت هناك ثلاثة منافذ تنقل الطريقة إلى إقليم الفولتا أحدهما من بلاد الهوسا وخصوصا من كانتوا وكاتسينا والثاني من مدينة جنى عن طريق كونج والثالث من مكة المكرمة والمدينة المنورة مباشرة عن طريق الحجاج العائدين من هناك .

وصلت الطريقة أيضا إلى جنوب ساحل الذهب — غانا اليوم — في أواخر القرن التاسع عشر بفضل جهود تجار الهوسا في نشر الطريقة وبسبب السياسة البريطانية التي جندت الهوسا في البوليس والجيش وكان منهم بعض التيجانيين الذين استقروا في إقليم زونجوس (ZONGOS) بعد انتهاء الخدمة العسكرية ونجح هؤلاء في نشر مبادئ الطريقة التيجانية في هذه المجتمعات الناطقة بلغة الهوسا .

أما في برنو فقد انتشرت الطريقة التيجانية بسبب زيارة الحاج عمر للمنطقة بعد عودته من رحلة الحج ولقيت الطريقة قبولا بين المسايات المعزولين من السيفوا والذين اتخذوا من ورد القادرية وسيلة للتعبير عن معارضتهم للأسرة الحاكمة من القادريين وللشيخ الأمين وخلفائه ورغم أن نشاط الحاج عمر قد ساعد على انتشار الإسلام بين الوثنيين في المناطق التي وصلت جيوشه إليها فإن الطريقة لم تكن ناجحة مثل الطريقة القادرية (١) .

وفي عام ١٩٠٠ انتشرت التيجانية على نطاق واسع عبر السودان الغربي والأوسط من السنغال إلى برنو وصارت المصدر الثاني لولاء المسلمين بعد القادرية في غرب إفريقيا ككل ، ولا تزال القادرية والتيجانية

(1) Fag e, J.d. : op. cit, p. 212 .

أهم طريقتين صوفيتين في غرب القارة لكن هناك طرقا أخرى مثل السنوسية والوهابية .

ثالثا - الطريقة السنوسية في غرب القارة :

أسس هذه الطريقة محمد بن علي السنوسي (المتوفى عام ١٨٥٩) وكان ظهورها مثل التيجانية والقادرية نتيجة إحياء الصوفي في الأزهر في أواخر القرن الثامن عشر وكانت هذه الحركة تهدف إلى الرجوع بالاسلام إلى مصادره الأولى والاعتماد على الكتاب والسنة مع بقاء باب الاجتهاد مفتوحا على مصراعيه . وكذلك العمل على توحيد الامة الإسلامية (١) .
وانتمت السنوسية كغيرها من حركات التجديد الاسلامي بتحالف زعماء الحركة مع الأمراء والحكام في مناطق قبايلها ورغم أن السنوسية قد اتسمت بطابع البادية إلا أن أهدافها لم تقتصر على إصلاح البدو ، بل إنها تجاوزت ذلك وتطلعت إلى تحرير الاسلام من سيطرة الكفار (٢) .

ولم تكن الحركة السنوسية في حد ذاتها حركة سلفية مرشسية بل إنها كانت رد فعل مباشر ضد الخطر الأوربي ولم تكن الدعوة قاصرة على العبادة والتصوف بل شجعت على العمل والإنتاج وكان الإخوان في الزاوية يقومون بالعمل المتواصل (٣) .

وباختصار كانت الحركة السنوسية حركة اسلامية وجمعية مذهبية وطريقة صوفية روحية تسعى إلى تطهير النفوس هذا إلى جانب أنها حركة فكرية تهدف إلى توضيح المبادئ على أساس منطقي وحاولت الابتعاد عن انحرافات الطرق الأخرى .

واعتمدت الحركة السنوسية على الاجتهاد وحرية كل مسلم في تبني أي من المذاهب السنية الأربعة ، وعارضت الحركة مبدأ التقليد أي القبول لأي فكر بدون تساؤل للتقاليد السلف وكان الهدف الرئيسي للسنوسية إحداث الاتحاد بين دار الاسلام ، وكان محمد بن علي السنوسي نفسه رجل سلام ويعارض العنف وكان يعلم أتباعه عدم الاعتداء على أحد إلا إذا هاجمهم ، وكان يرغب في نشر طريقته في الجزائر لكن قوات الاحتلال الفرنسي منعتهم من ذلك وانتقلت الطريقة إلى برقة أي في الجزء الشرقي

- (١) محمود الشنيطي : قضية ليبيا ، القاهرة ١٩٥١ ، ص ٣٤ .
- (٢) أحمد صدقي الدجاني : الحركة السنوسية نشأتها وتطورها ونورها في القرن التاسع عشر ، القاهرة ١٩٦٧ ، ص ٢٩ .
- (٣) أحمد عبد الرحيم مصطفى : حركة التجديد الاسلامي في العالم العربي في العصر الحديث ، القاهرة ١٩٧١ ، ص ٤١ .

من شمال افريقيا حيث وضع الاتباع اسس دعوتهم في الصحراء وكانت طريقتهم إنتشاء الزاوية التي يبدأ منها نشر الاسلام ومبادئ الدعوة السنوسية .

ومن بركة انتشرت السنوسية ببطء جنوبا عن طريق زويد (ZAWRLA) وكاور (KAWAR) وكرفا (KURFA) وبرجو (BORGO) حتى استقرت في كاتم وبرزو ، ووادي ومن هناك انتشرت شرقا وغربا في إقليم شبيه الصحراوي واستقرت في كاتو عام ١٨٩٠ (١) .

وبعد وفاة السنوسي عام ١٨٥٩ تولى السيد المهدي السنوسي الذي اتخذ من واحة الجفويب مقرا للحركة حتى عام ١٨٩٥ ثم انتقل الى الكفرة ونهت الحركة نسوا ملحوظا في عهد المهدي ، وخصر المهدي نشاطه في الصحراء واهتم بالبناء الداخلي للحركة ، وسار على النهج الذي رسمه له والده وهو العمل على نشر الدعوة بين قبائل الصحراء .

ونجحت الحركة السنوسية في اضلاع المجتمع البدوي وحولت الأفراد الى العمل والانتاج وبثت في نفوسهم عقيدة دينية خالصة وجهتهم الى طريق البناء وتشكل في الصحراء مجتمع متعاون متكامل تنسوده روح الاخوة والسلام ونجحت الحركة ايضا في نشر الاسلام بين القبائل الوثنية ، ومدت يد العون لها واتبعت اجسن الاساليب الإنسانية في الأخذ بيد تلك الشعوب البدائية وكانت السنوسية حركة سلمية جذبت في الاسلام وفتحت باب الاجتهاد وخلصت الطريقة الصوفية من الشوائب التي علقت بها وعملت على نشر الشريعة الاسلامية لأن المريد السنوسي كان يلقي الطريقة لاتباعه وكان يلح عليهم بالنسك باحكامها .

ونجحت الحركة ايضا في إقامة سلطة تمسك بزملم جميع الامور وتشرف على الفرد والمجتمع وتعمل على تلقين الاوراد للاتباع ولقد اتبع الناس هذه السلطة راضين لانها تبعث من إيمانهم بها . . والحقيقة أن الدعوة السنوسية كانت دعوة دينية خالصة وكان قواها الايمان الصحيح والعمل الصالح والانتاج المنظم والتنظيم السياسي (٢) .

رابعا - الطريقة المريدية في السنغال :

تأسست هذه الطريقة في عام ١٨٨٦ على يد الشيخ السنغالي أحمد بيبا الذي تعلم بمبادئ الغادرية على أيدي الشيخ الموريتاني سيديا وكانت طريقة أحمد بيبا في البداية موعا من الغادرية لكنه طورها بعد ذلك

(١) Hiskett, m, : op. cit. p. 257 .

(٢) نقولا زيادة : ليبيا في العصور الحديثة ، ص ٧٢ .

وجعل لها وردا خاصا وصارت لها مبادئها التي تأثرت بالتجانية
ويسبب هذا التأثير من الطريقتين ظهرت الطريقة الجديدة بين أتباع الشيخ
أحمد بيبا وقد سموا أنفسهم « المريدين » وعلى هذا صار اصطلاح
المريدية يستخدم لوصف أصحاب الطريقة الجديدة (١) .

وكان هذا المظهر المميز لهذه الحركة هو التركيز حول واجب المريد
نحو الشيخ حيث لابد على المريد أن يتبع أحد المشايخ لكي يضمن التطهر
والنقاء الروحي ويصبح مسلما حقا .

وانتشرت حركة أحمد بيبا بين جماعات الولوف الذين كانوا في
مرحلة التطور الاقتصادي والبعد عن المجتمع التقليدي وفي وقت كانت
بلادهم تتعرض للاحتلال الفرنسي كل هذا جعل الشعب الولوف ينظر الى
أحمد بيبا باعتباره المنقذ لهم من هذا الاستعمار الفرنسي ولذا صار
الشيخ أحمد بيبا في نظر أمواته ومريديه الدعاة التي يركز عليها البناء
الجديد والمخلص لهم من استعمار أجنبي ومن حكام تقليديين عجزوا عن
حمايتهم من الاستعمار الأوربي .

وعلى عكس الطرق الصوفية الأخرى لقيت هذه الطريقة تاييدا من
المناطق الريفية يفوق تاييد سكان الحضر والمدين ذلك لأن الطريقة كانت
أكثر تسامحا في الملامة بين التقاليد الإسلامية والعادات المحلية الوطنية ،
وكان شعار الطريقة المريدية اتخاذ الزراعة عملا أساسيا واعتبارها أشرف
الأعمال ولذا تأسست الطريقة على أساس جماعي تعاوني لكل فرد منهم
نصيب معين في العمل يقوم به تحت إشراف شيخ الطريقة من المرابطين (١) .

واكتسب المريدون شهرة في الوقت وفي وجه الفرنسيين وكان الشيخ
أحمد بيبا طموحا وفي نيته الإطاحة بالفرنسيين وبناء دولة إسلامية
لكنه أحس بالعجز ، وأدرك أنه يصعب تحقيق هذه الأمانى ولهذا جنح الى
العودة للحياة الدينية الخالصة وتعاون مع الفرنسيين في أضييق الحدود
ولكنه لم يكن مخلصا لهم مما جعلهم يفقدون الثقة فيه وأخذوا يراقبونه بحذر
ونفى من السنغال مرتين ، وسمحت له السلطات الفرنسية بالعودة بعد ذلك
مرة لأنهم كانوا يدركون أهمية دور المريدين في الاقتصاد السنغالي .

خامسا - الدعوة الوهابية في غرب إفريقيا :

كانت الدعوة الوهابية أولى الحركات الإصلاحية التجديدية التي
ظهرت في الدولة الإسلامية وتنسب هذه الحركة الى الشيخ محمد بن
عبد الوهاب الذي ظهر في شبه الجزيرة العربية في عام ١٧٠٢ وقامت هذه

(١) Hiskett, m. : op. cit. p. 288 .

(٢) عبد الرحمن زكي : الاسلام والمسلمون في غرب إفريقيا ، ص ١١٣ .
(م ٨ - دراسات)

الدعوة على مبدأ التوحيد الذي هو حق الله على العبيد أى الدعوة إلى الله وحده لا شريك له واعتبرت أيضا على الكتاب والسنة وآثار السلف الصالح وبعبارة أخرى لا مصدر إلا القرآن ولا حكم إلا حكم السنة المطهرة.

وكان أهم ما تميزت به هذه الحركة أنها ظهرت في إقليم نجد ، أى في تلك المنطقة الصحراوية التي انبثق منها نور الإسلام وتأثر الشيخ محمد بن عبد الوهاب بمذهب الإمام أحمد بن حنبل وهو مذهب أكثر تشددا في الرجوع إلى القرآن والسنة وإنكار البدع المستحدثة ورفع الشدة تميزت بها الدعوة إلا أنها لقيت نجاحا عظيما وانتشارا ملحوظا لأنها نادى بالزهد والتشرف والبساطة وهي أمور تناسب حياة البدو كما أنها ظهرت في فترة كان العالم الإسلامي قد بلغ قدرا من التفتك والانحلال والضعف فوجد فيها الناس المجال الخصب لإحياء مجد الإسلام والمسلمين (١) .

ونجحت الدعوة الوهابية في هذه فترة الركود التي أصابت العالم العربي وكان نمو الحركة نموها لغيرها من الحركات التجديدية في العالم الإسلامي بوجه عام وفي غرب إفريقيا بوجه خاص ، وكانت الحركة قد امتدت إلى غرب إفريقيا بفضل جهود الحجاج المسلمين الذين قدموا من هذه الجهات ولقد وجدوا فيها الزاد والتقوى ، وعندما عادوا إلى بلادهم سعوا لنشر أفكارها بين أهلهم وبنى عشيرتهم ، فلا غرو أن تجد الوهابية دعاء لها من أبناء غرب إفريقيا ، كما ساعدت جماعات الإخوان المسلمين في مصر على نشر مبادئها في القارة .

واتسمت الدعوة الوهابية التي وصلت إلى مالي وساحل الذهب بالتقاليد الإسلامية والاحتجاج على استغلال البسطاء من الناس بفكرة الأولياء التي نشرتها الطرق الصوفية في غرب إفريقيا . وفي ساحل العاج ومالي حاول الوهابيون الابتعاد عن المسجد الرئيسي للجمعة واتموا لهم مسجدا خاصا ليكون الإمام واحدا منهم وفي بعض الأحيان كانوا يسيطرون على مسجد الجمعة وينعون الأئمة من غير الوهابيين من أداء الصلاة أو إمامة المسلمين كما احتجوا على السلطات الدنيوية لحكام المسلمين . وبما لاشك فيه أن دعاة الوهابية قد لعبوا دورا كبيرا في الحياة الدينية هناك (١) .

وفي ساحل الذهب لعب دعاة الوهابية دورا أقل أهمية في المجال السياسي ذلك لأن المسلمين كانوا أقل حظا في الخواص التعليمية وكانت

(١) عمر عبد العزيز عمر : تاريخ المشرق العربي . ١٥١٦ - ١٩٢٢ م . ص ٢١٥ .

(٢) لمزيد من الدراسة حول الوهابية انظر أحمد بن حجر بن محمد آل بوطامي : الشيخ محمد بن عبد الوهاب ، الكويت ، ١٩٧٦ م .

مواردهم الاقتصادية محدودة لكن هذا لا يثنى عنهم عارضوا الإدارة الاستعمارية على قدر طاقتهم .

ورغم انتشار الحركة الوهابية في المشرق العربي إلا أنها كانت أقل أثرا في غرب أفريقيا . ويرجع السبب في ذلك إلى انتشار الحركات الأخرى مثل السنوسية والفولانية . وكانت الدعوة الوهابية قد سلكت طريق الشهرة بينما سلكت السنوسية طريق الرفق واللين ، كما أن الوهابية لم تعترف بالأولياء وكراماتهم وهو ما اقترنه الطرق الصوفية الأخرى في أفريقيا (1) .

وباختصار يمكن القول أن الحركات التجديدية في العالم العربي قد امتد أثرها إلى أفريقيا وقامت الطرق الصوفية العربية بنشر تعاليم الدين الإسلامي ، وكان الدور الذي قامت به في المجال التعليمي لا يقل عن الدور الذي قامت به في المجال الروحي ذلك لأن هذه الطرق وجدت نفسها أمام شعوب وقبائل لم تدخل الإسلام بعد ومن ثمة كان عملها الرئيسي هو نشر العقيدة الإسلامية على نطاق واسع بالإضافة إلى أن هذه الطرق وجدت نفسها أمام شعوب عرفت الإسلام بالاسم فقط وكانت البدع قد تفشيت بينهم ، الأمر الذي أوجى للشيخ عثمان بن فودي أن يعلن الجهاد ويتصدى لليلوك الوثنيين بعد أن صار من اقطاب الطريقة القادرية .

ووجدت الطرق الصوفية والتجديدية نفسها أمام تحد سائر من تلك المجتمعات وكان لابد من نوع من التعليم الديني العام للقضاء على الجهل ، والانتقال إلى نشر قواعد الدين السليم بعد تعلم اللغة العربية ، فكان نشاط الطريقة القادرية في الدعوة ذا طابع إسلامي يعتمد على الإرشاد وعلى أن يكون الواحد منهم قدوة لغيره وبهذه الطريقة برهن دعاة القادرية على الوفاء بواجباتهم تجاه الدين الإسلامي .

ولم يتوقف نشاط حركات التجديد العربية على تلقين الأوراد بل تخطاه إلى التعليم واعتباره عملا أساسيا في دائرة نشاطها ، وصارت الزوايا بمثابة مراكز للذكر والصلاة جنبا إلى جنب مع الدراسة والتعليم كما صارت مصدرا للفتوى والتشريع وكانت تعقد منها جلسات القضاء المحلي بالإضافة إلى أن الزوايا لعبت دورا هاما في نشر العقيدة الإسلامية وتخليصها من البدع التي امتزجت بها ، وصارت هذه الزوايا مراكز للتدريب العسكري على الرماية والمبارزة وركوب الخيل . وكل الفنون العسكرية

(1) Hiskett, m : an Islamic Tradition of Reform in the western sudan from the 16 th to the 18 th century bulletin of this school of orintal studies vol-XXV, 3, 1962 p. 592 .

كما نجحت الزوايا في تعبئة الجيوش ، ولقد رحبت القبائل الوثنية بجماعات القادرين باعتبارهم فقهاء ومعلمين واستطاع السكان المحيطون التجاوب مع الأفكار الصوفية ودخل عدد كبير منهم في دين الله .

وبهذه الطريقة ساهمت الطرق الصوفية بشكل واضح في نشر التعليم والثقافة الإسلامية باللغة العربية ، وكانت خير مساعد للدارس القرآنية والمعاهد العلمية في غرب إفريقيا ومن النادر أن تجد مسئولاً أو قائداً في غرب إفريقيا إلا وينتمى إلى إحدى الطرق الصوفية وخاصة الطريقة القلدرية التي لقيت القبول بين غالبية علماء وفقهاء غرب إفريقيا .

وسوف نركز على الآثار التي تركتها هذه الطرق التجديدية العربية على الحركات الفكرية في غرب إفريقيا .

الآثار التي تركتها هذه الطرق التجديدية :

نما لاشك فيه أن زعماء حركات الإصلاح ورجال الطرق الصوفية وخاصة القادرية والنجانية قد لعبوا دوراً كبيراً في نشر الإسلام والحضارة العربية في غرب إفريقيا ، ومن يطلع على المكتبات الرئيسية في غرب إفريقيا يجد حركة علمية كبرى حيث ازدهرت المراكز العلمية والمدارس الدينية التي ارتبطت بعلماء المسلمين العرب في شمال إفريقيا ، ولقد كتب علماء الحركة الإسلامية مؤلفاتهم باللغة العربية في شتى الشئون الدينية والأدبية والاجتماعية . وكان للحركة الإسلامية التي نهض بها عثمان بن فودي أثراً عظيماً في تقديم أحوال المسلمين في غرب إفريقيا وكانت هذه الحركة إسهاماً للثقافة العربية في تلك البلاد لأن الحركة لم تكن صوفية محض بل إنها كانت مبنية على حركة علمية اتخذت من اللغة العربية أساساً لها (١) .

فلقد ألف الشيخ عثمان بن فودي نحو عشرين كتاباً تدور حول أصول الولاية وإحياء السنة وبيان البدع وترغيب العباد والتصوف والجهاد وسوق الصادقين وشفاء العليل والمهدى المنتظر والمسائل المهمة ونصائح الأمة ونور الأسباب والهجرة (٢) .

كما ألف الشيخ عبد الله بن فودي أخو الشيخ عثمان حوالى ثمانية عشر كتاباً منها : الفية الوصول ، وبحر المحيط في النحو وتزوين الورقات ، وتفسير ضياء التأويل ، وغياب السياسة ، وضياء الحكام ، ومصالح الإنسان ، ومفتاح التفسير ، ومفتاح الوصول ونيل المرام (٣) .

(١) عبد الرحمن زكى : مرجع سابق ص ١١٤ .

(٢) حسن أحمد محمود : مرجع سابق ، ص ٢٩٢ .

(٣) آدم عبد الله الألورى : الإسلام في نيجيريا ص ٤١ .

ولم يكن محمد بللو بن عثمان بن مودى أقل إنتاجا من أبيه وعمه ،
فلقد كان ادبيا ورعا له مؤلفات مثل : الإتيان في ذكر ما في مسائل الخلافة
من وفاء ، وخلاف وجلاء الصدور عما يحتاج فيها من صدر العذور ، والرباط
والحراسة ، وتنبيه الصاحب على أحكام المكاسب ، وقصيدة باتت سعاد ،
والبردية للبوصيري . وكان كلبا ألف كتابا أخرجه إلى الناس فيقرأ لهم ثم
يشغل بتأليف كتاب آخر (1) .

وفي مكتبات كاثو وستوكونو وإبيدان بنيجيريا مخطوطات عديدة لكثير
من المؤلفين إلى جانب عبد الله بن مودى والشيخ عثمان ومحمد بللو نجد
مخطوطات بالعربية للبدراوى محمد بن عبد الله البرناوى والشيخ جنيد وزير
سوكوتو وعبد الله بن محمد بن سالم وعبد القادر بن مصطفى ابن إيتسه
عثمان بن مودى وعبد الرحمن بن الخطيب محمد السنوسى الخزرجى
ومحمد الوالى بن إبراهيم الوالى الفلاوى وغيرهم ، ولم تكن هذه المؤلفات
قاصرة على غرب إفريقيا بل نهل منها الأوربيون وأخذوا منها الكثير إلى
مكتبات دول غرب إفريقيا حيث نجد في دار الكتب الوطنية ببازيس مخطوطات
نيجيرية للشيخ عثمان بن مودى ومنها بيان البدع الشيطانية التى أحدثها
الناس من أبواب المسلة الحميدة وكتاب حصن الأمان من جيوش الأوهام
وإحياء السنة وإخماد البدعة ومسائل ملهمة وسراج الأخوان من أهم
ما يحتاج إليه في هذا الزمان ، وكثير من مؤلفات عبد الله بن مودى وأيضا
مؤلفات الحاج عمر الفتوى التكرورى ومن أهمها أجوبة مسائل فتاوى متنوعة
وعقيدة وهاديات المذنبين إلى كيفية الخلاص من حقوق الله عن الشبهة
وقصائد متنوعة ورياح الحزب الرحيم على نحور حزب الرجيم في واجبات
مريدى النيجانية وسبوف السيد المتدفق أهل الله وتذكرة المسترشدين وفلاح
الطلاب وأرجوزة في العقائد (2) .

وترتب على هذه النهضة الأدبية العربية أن صار الدين الإسلامى
أساس النظام السياسى والاجتماعى في الدولة وتمتع رجال الدين والعلماء
بمكانة اجتماعية عالية وتولى أبناء هؤلاء العلماء مناصب التدريس والقضاء
نظرا لما كانوا يحظون به من ثقافة إسلامية تفوق بقية طوائف المجتمع
وقد اعتمد المجتمع في غرب إفريقيا على تطور هذه الفئة ثقافيا (3) .

(1) تذكرة النسيان : ص 191 .

(2) Edmond blechiet : Catalogue des manuscrits arabes nouvelles
Additions .

(3) Hiskett M. : Material relating to the state of learning
Among the fulani before their Jihad, studies, VOL. XIX, 3 ,
1957 PP. 550 — 577 .

ولم تكن طليقة رجال الدين والعلماء تاصرة على فئة معينة من السكان بل كانت مفتوحة لكل من تعمق في الدين وثبت أقدامه على طريق النصح والإرشاد والحجة القوية ، وقد ظهر أثر الدين الإسلامي وثقافته العربية في تكوين المجتمع حيث تنبع العلماء بكسابة اجتماعية مرموقة بوصفهم حماة الدين الذين يعملون في التدريس والوعظ والإرشاد ولقد نالت الجماعات الوثنية التي اعتنقت الدين الإسلامي طقائيا بهذا المزيج الحضاري (١) .

ولقد ارتبطت المدارس في غرب إفريقيا عامة بالثقافة الدينية ومن أول الأمر كانت المدارس ملحقة بالمساجد وكانت بعض المساجد مقارا للعلم ، ومع ازدياد عدد المسلمين وظهور دولة المرابطين في القرن العاشر الميلادي التحقت المدارس بالرباط ومسارت الزوايا الخاصة بالطرق الصوفية مدارس لتعليم الأطفال . واشتهرت بعض المدن بمساجدها والتي صارت منارة يشع منها العلم والمعرفة وصار الدين الإسلامي ثقافة وفكرًا فمما ان يعتنق الشخص الدين الإسلامي حتى يبدأ في تعلم القراءة والكتابة وبهذا التعلم تسبو مكانه الفرد ويرتفع كيانه في الدولة . وارتبط الدين الإسلامي بالتعليم نظرا لأن انتشار الإسلام استلزم ضرورة تعلم اللغة العربية حتى يمكن فهم القرآن الكريم والفقه والتشريع الإسلامي وقد ساعد هذا على انتشار اللغة العربية حتى أن لفظة الهوسا كانت تكتب باللفظ العربية إلى أن جاء الاستعمار الأوربي فاستبدلها بالحروف اللاتينية (٢) .

ولقد ظهرت في غرب إفريقيا في القرن التاسع عشر معاهد عليية معروفة ومن أكبر هذه المعاهد الدينية بمعهد الشيخ عثمان الذي لعب دورا كبيرا في نشر الحضارة العربية في شمال نيجيريا. إلى جانب عدد كبير من المعاهد الأخرى مثل معهد الشيخ محمد بن جيدارو بن ليما وهو أول وزير للشيخ عثمان ، ومعهد الشيخ مصطفى صاحب الشيخ وكتابه ، وأيضا معهد الشيخ اسحق ومعهد الشيخ ابن بكر قاضي القضاء (٣) .

ويعد الشيخ عثمان بن مودي أكبر عالم عرفته إفريقيا الغربية ، ولا غرابة أن يلقبه الناس بعربي السودان لجهوده المختلفة في نشر الثقافة

(١) Greenberg J : the influence of Islam a su - dense religion P. 210 .

(٢) محمد مصطفى الشعبي : نيجيريا الدولة والمجتمع ص ١٧٨ .

أنظر هذه المعاهد بالتفصيل في علي أبو بكر : الثقافة العربية في نيجيريا في القرن التاسع عشر ، رسالة دكتوراة منشورة بجامعة القاهرة ١٩٥٧ م .

العربية في غرب إفريقيا ، إذ أنه بفضل هذه النهضة العلمية والثقافية التي رفع الشيخ عثمان لواءها أن ازدهرت الدراسات العلمية واتصل علماء بلاد التكرور بعلماء مصر والبلدان المجاورة وصار لكل أمير من أمرائها وكل عالم من علمائها مكتبة خاصة تحوى الكتب العربية في علوم النحو والصرف والفقه والتفسير واعتبر العلماء أن ما كتبه الشيخ عثمان دستوراً علمياً يجب السير على مناهجه (١) .

ولقد ساعدت الطرق الصوفية تلك الجهود الجبارة التي بذلها الشيخ عثمان بنودى وتلاميذه وكان لهذه الطرق دورها في نشر الإسلام عن طريق التعليم والدعوة الخالصة (٢) .

كل هذه الجهود المخلصة ساهمت في نشر اللغة العربية وجعلتها لغة رسمية في أجزاء كثيرة من بلدان غرب إفريقيا ونقرأ في مؤلفات الشيخ عثمان وتلاميذه صفحات من الشعر العربى والنثر التي تردت على ألسنة الناس في مجتمعات غرب إفريقيا بصفة عامة وفي دولة سوكوتو الفولانية بصفة خاصة (٣) .

وفي الختام نستعرض أهم الآثار التي ترتبت على الحركات الإصلاحية والطرق الصوفية في غرب إفريقيا .

أولاً : نجحت الحركات الإصلاحية في القضاء على تسلط الحكام المحليين واقتبلت نظماً جديدة تختلف عن النظم السالفة ونجحت أيضاً في غرس أسس العقيدة الإسلامية الصحيحة بعد أن خلصتها مما شابها من بدع وتقاليد وثنية لانت للدين بصلة .

ثانياً : أدى الجهاد الإسلامى لعلماء العرب والمسلمين وعلماء شمال إفريقيا إلى نشر الثقافة العربية ، وصار القرن التاسع عشر عصر ازدهار تلك الثقافة العربية والإسلامية ، ولعل الفضل في ذلك إتياناً يعود إلى المؤلفات الضخمة للعلماء المسلمين ، وقد ساعدت هذه المؤلفات على ازدهار الحضارة العربية وانتشار لغة القرآن التي صارت ينبوعاً للثقافة والفكر ، وصارت تضارع اللغات المحلية في تلك المناطق ، وساعد على ازدهارها أن عادت المناصب العربية تأخذ مكانها من جديد في المجتمع الإسلامى ، وصار هناك الوزير والقاضى والوالى والمحتسب ، وأنشئت الدواوين ودور القضاء التي استخدمت اللغة العربية في سجلاتها ، وبهذا تكون الحركات الصوفية والإصلاحية أساس التفكير والبحث والدراسة

(١) محمد البهى : المسلمون في نيجيريا ، مقال في مجلة منير الإسلام العدد الخامس السنة ١٩ « أكتوبر ونوفمبر ١٩٦١ » ص ٥٩ .

(٢) حسن أحمد محمود : مرجع سابق ص ٦٥ .

(٣) عبد الله عبد الرازق إبراهيم : مرجع سابق ص ٣١٩ .

في هذه الدول وقفت هذه الحضارة سدا منيعا أمام التيار الأوربي الجارف الذي لم يستطع القضاء على تلك المجتمعات التي ظلت تحافظ على صفاتها الإسلامية حتى يومنا هذا .

ثالثا : حاولت الطرق الإصلاحية في غرب أفريقيا تجديد العقيدة ومحاربة البدع والعادات الفسرة التي شاعت بين الناس كما كانت تهدف إلى إصلاح التعليم والملازمة بين الشريعة الإسلامية وبين الفكر الحديث (١) .

رابعا : ساعدت هذه الحركات على استقرار البدو مع الفولاني في مدن مستقرة وكانت هذه السياسة الدفاعية التي استبدها الخلفاء من تاريخ الفتوحات الإسلامية في غارس وسوريا وشمال أفريقيا ، وأسس الخلفاء هذه المدن المحصنة لتكون مركزا لتجميع الجيوش ولاغلاق الحدود في المناطق التي تتواجد فيها الأخطار وقد ساعد العلماء والخلفاء على الاستقرار حول هذه المدن وعلوهم الزراعة وفتحوا لهم المدارس لتعليم أطفالهم (٢) .

خامسا : ساعدت هذه الحركات التجديدية والإصلاحية على استقرار الأمور في تلك المناطق من غرب أفريقيا ، ولقد واكب هذا الاستقرار ازدهار اقتصادي في مجال الزراعة والصناعة والتجارة ، فظهرت في المدن الكبرى من هذه الدول أسواق عابرة سميت شهرتها الأماق وقصد إليها التجار من كل صوب وعادت طرق التجارة لهذه المنطقة إلى ماضيها النظيم وصارت مدن كانو وتوات ، وجاو ، وتيبكت وحمد الله وسبيجو وغدامس مراكز للتجارة بين شمال أفريقيا وغربها ، ومع ازدهار التجارة انتعشت الصناعة حيث أقبل الناس على الإنتاج ومضاعفته ، وتوفرت المواد الخام وتدفقت رؤوس الأموال على الأسواق وقامت صناعات بلغت مكانة عالية في مجتمعات غرب أفريقيا ، وتحسنت طرق الانتاج وأحسن الناس بالاستقرار والطمأنينة بعد أن لاحظوا الأمان والسكينة اثر تسياس الحركات الإصلاحية . ورغم تعرض المنطقة بأسرها لموجات الاستعمار الأوربي التي اجتاحت القارة في الربع الأخير من القرن التاسع عشر فإن هذه النظم الإسلامية التي وضعها زعماء المسلمين والعرب ظلت باقية حتى يومنا هذا .

(١) شوقي عطا الله الجليل : الحضارة الإسلامية العربية في غرب أفريقيا ، مجلة المناهل ، العدد السابع ١٩٦٧ ص ١٥١ .
(٢) Last, M : an aspt of the caliph moh. bello's social policy kano studies, 2, July 1966, P. 54 .

الإنتاج الفكرى وحق المؤلف

١ . د . شعبان عبد العزيز خليفة *

يشتمل هذا المقال على خمسة عناصر أساسية هي :

- ثورة المعلومات الراهنة وأبعادها .
- الاتجاهات العددية والتنوعية للإنتاج الفكرى .
- الحقوق الأدبية المعنوية للمؤلف وخصائصها .
- الحقوق المالية المادية للمؤلف وخصائصها .
- الأعمال التى تسرى عليها الحماية والأعمال التى تنحصر عنها الحماية .

يقصد بالإنتاج الفكرى تلك المعلومات التى يفرزها العقل البشرى وتسجل على وسيط خارجى قابل للتداول والتداول بين الناس . ولقد شهد النصف الثانى من قرننا العشرين أيضا مغفرا من هذه المعلومات جعل الخبراء يصفونه بإسم « ثورة المعلومات » ويعدونها على أنها الثورة الثالثة بعد الثورة الزراعية والثورة الصناعية من حيث الآثار والبصمات التى تركتها على مسيرة البشرية وتقدمها وازدهارها . حقا لقد سبقت « ثورة المعلومات » الراهنة ثورات أخرى من جنسها تمثلت أولاها فى اختراع الكتابة فى نحو الألف السادسة قبل الميلاد . وتمثلت ثانیتهما فى اختراع الورق فى مطلع القرن الثانى الميلادى . وتمثلت ثالثتهما فى اختراع الطباعة فى منتصف القرن الخامس عشر الميلادى . ولكنها كانت جميعا ثورات أحادية البعد . أما ثورة المعلومات الراهنة والتى نشهدها الآن فى النصف الثانى من القرن العشرين فهى ثورة متعددة الأبعاد والحدود والمعالم . ولعل أخطر أبعادها : تعدد أشكال أوعية المعلومات بما لم يحدث فى أى وقت مضى ، فلدینا الآن الكتب ، ولديننا الدوريات ، والمصغرات الفيلمية ، والمواد السمعية والبصرية ، والوثائق الأرشيفية . وملفات البيانات المقروءة آليا — تلك التى يفرزها الحاسب الآلى ولدينا المجلات النائم وأعنى به الأقراص البصرية — والقرص البصرى الواحد الذى يضم

(*) أستاذ بقسم الوثائق والمكتبات بكلية الآداب — جامعة القاهرة —
والمصار حاليا لكلية الانسانيات بجامعة قطر .

حوالى خمسة ملايين صفحة أى نحو عشرة آلاف كتاب كل كتاب يتوسط خمسمائة صفحة .

بعد آخر لثورة المعلومات الراحنة : ضخامة عدد المفردات التى تصغر داخل كل شكل من هذه الأشكال بما لم يحدث فى أى وقت مضى ، ويكفى القول الآن بأن ما صدر فى الثلاثين سنة الأخيرة من كتب ودوريات يعدل أربعة أمثال ما صدر فى خمسة قرون من ١٤٥٥ - ١٩٥٥ . فقد قدر ما صدر من كتب منذ دخول الطباعة حتى اليوم بنحو خمسة عشر مليونا من الكتب منها اثنا عشر مليونا فى الثلاثين سنة ١٩٥٥ - ١٩٨٥ . ولعل البعد الثالث فى هذه الثورة يكمن فى ملكية كمية المعلومات التى يقذف بها العقل البشرى كل سنة مما يستحيل معه السيطرة اليدوية على هذه المعلومات ، وادى بالتسالى الى اختراع أجهزة وآلات لتحليل واختزان واسترجاع هذه المعلومات ، وقد اقتص بهذه الآلات والأجهزة مفرغ من فروع الصناعة يعرف « بتكنولوجيا المعلومات » . ولقد غنينا اتخاذ أى قرار على المستوى الرسمى أو الشخصى أو مستوى البحث العلمى فى الوقت الراهن دون الاستناد الى المعلومات الدقيقة والصحيحة ضربا من ضروب العبث والتخبط . ولقد أدت ثورة المعلومات بصورتها هذه الى بزوغ فجر علم جديد هو أحدث العلوم البشرية على الإطلاق يعرف باسم « علم المعلومات » ، وهو العلم الذى يرصد ويسجل حركة المعلومات فى مسيرها ومضيقها ويتتبع الأساليب والنظم الكفيلة بضبطها والسيطرة عليها وتحليلها واختزانها واسترجاعها وتقديمها للعلماء والباحثين حتى يبدأوا من حيث انتهى الآخرون ، وهذا هو جوهر التقدم ولبه .

الاتجاهات العددية والتنوعية للإنتاج الفكرى :

وحتى لا تتحول معالجتنا لثورة المعلومات الراحنة ومؤثراتها العددية والتنوعية الى مجرد ثورة حسابية أو الى ضرب من ضروب التعصب المهنى مائنى استتبع القراء عددا فى أن أثقل عليهم ببعض الأرقام والنسب المئوية إيماننا بما بأن الرقم هو مخ العلم واعتذر أيضا عن أننى لن أذهب الى أبعد من الرقم والنسبة المئوية ذلك أن الرقم الواحد مهما دق والنسبة المئوية مهما صغرت يتفخللها خشد هائل من العوامل والظروف الاجتماعية والاقتصادية والنفسية والفكرية والتاريخية بنوء كاهل هذا الخلل فى الالم بها فضلا عن الدخول فى تفاصيلها .

يصدر كل سنة فى هذا العالم نحو ٨٠٠٠ كتاب وعندما أقول كتابا فأنا أعنى عملا فكريا - عنوانا - يصرف النظر عن النسخ التى تصدر من الكتاب الواحد فقد يصدر من الكتاب الواحد ألف نسخة أو عشرة آلاف نسخة أو مليون نسخة ومع هذا يبقى كتابا واحدا . كذلك يصدر فى

كل سنة ٥٠٠.٠٠٠ دورية بصرف النظر عن الأعداد التي تصدر من الدورية الواحدة أو النسخ التي تطبع منها . كما يصدر مليونان من المصيفرات الفيلمية ومليونان من المواد السمعية البصرية وعشرات الآلاف من ملفات البيانات المقروءة آلياً وبلايين الوثائق الأرضية ومئات قرصين في السنة الواحدة .

إن عدد النسخ التي تصدر من الكتب سنوياً يدور حول خمسة عشر مليسار نسخة ، وعدد النسخ من الدوريات يدور حول مائتي مليار نسخة . ونحن نستهلك في صناعة هذه الكمية من النسخ ثمانين مليون طن ورق ولو صنعنا من هذا الورق لفافة لا يمكننا أن نغلف بها الكرة الأرضية سبع مرات في كل سنة .

ويشير عدد الكتب الصادرة في علاقتها بعدد سكان الأرض إلى ١٦٤ عنواناً لكل مليون نسخة ، كما يشير عدد النسخ إلى ثلاث نسخ لكل نسمة .

ولو أننا أردنا التوزيع الجغرافي لحركة إنتاج الكتب لوجدنا أن قارة أوروبا تنصدر قارات العالم في نشر الكتب حيث تنتج وحدها — بما فيها الاتحاد السوفيتي — ٥٣ ٪ من كتب العالم رغم أنه يسكنها ١٦ ٪ فقط من سكان العالم ، تليها في هذا الصدد قارة آسيا وتنتج ٢٣ ٪ من الكتب كآخر قارات العالم إنتاجاً للكتب حيث أفريقيا تنشر ١٧ ٪ من الكتب رغم حيث تنشر ٧ ٪ من كتب العالم مما يتناسب إلى حد كبير مع السكان الذين يمثلون ٨ ٪ من سكان العالم . ودائماً تأتي قارتا أفريقيا وأستراليا رغم أنه يقطنها ٥٨ ٪ من البشر ، ثم أمريكا الشمالية إذ تنشر سنوياً ١٢ ٪ من الكتب رغم أن نسبة سكانها لا تزيد على ٦ ٪ ، تليها أمريكا الجنوبية سكانها البالغة نسبتهم ١١ ٪ بينما أستراليا تنتج ١٥ ٪ من كتب العالم رغم أنه يسكنها مجرد ٥ ٪ من البشر . والعالم العربي لشطريه ينتشر أقل من ١ ٪ من كتب العالم رغم أن نسبة السكان فيه ترتفع إلى ٤ ٪ من سكان الأرض .

وبصفة عامة فإن الدول المتقدمة تنتج ٧٤ ٪ من الكتب رغم أن نسبة السكان فيها لا تزيد عن ٢٥ ٪ ، بينما الدول النامية تنشر ٢٦ ٪ من كتب العالم رغم أنه يسكنها ٧٥ ٪ من السكان . وأكبر عشرة دول منتجة للكتب هي على التوالي حسب متوسط آخر ثلاث سنوات متاحة (٨٣ — ٨٥) :

الاتحاد السوفيتي - (٩٥.٠٠٠ عنوان) فرنسا (٣٧.٠٠٠ عنوان)
الولايات المتحدة (٨٨.٠٠٠ عنوان) كوريا الجنوبية (٣٥.٠٠٠ عنوان)
ألمانيا الغربية (٦٠.٠٠٠ عنوان) الصين الشعبية (٣٤.٠٠٠ عنوان)
بريطانيا (٥٠.٠٠٠ عنوان) إسبانيا (٣٠.٠٠٠ عنوان)
اليابان (٤٥.٠٠٠ عنوان) كندا (٢٥.٠٠٠ عنوان)

ويشير توزيع الكتب الصادرة في العالم سنوياً على فروع المعرفة البشرية المختلفة إلى تفوق ساحق للمعلوم الاجتماعي عليها الآداب ثم الجغرافيا والتاريخ والتراجم ثم العلوم التطبيقية فالعلوم البحتة والديانات وأقل إنتاج العالم في الفلسفة والفنون واللغات على التوالي .

وتدور نسبة كتب الأطفال في الإنتاج الفكري العالمي حول ٥ ٪ ، بينما الكتب المدرسية تصل نسبتها إلى ٢٥ ٪ مما يجعل كتب الثقافة العامة - التي تسمى بكتب الكبار تدور حول ٧٠ ٪ من الكتب المنشورة سنوياً .

ورغم أن البشر يتكلمون أربعة آلاف لغة إلا أن اثنتي عشرة لغة فقط يتكلمها ثلاثة أرباع سكان الأرض ، وتعتبر الترجمة علماً أساسياً في نقل الفكر من لغة إلى أخرى إلى قوم لا يستطيعون قراءة الفكر بلغته الأصلية وتتراوح نسبة الكتب المترجمة سنوياً بين ٨ و ١٠ ٪ من مجموع الكتب المنشورة في كل سنة أي بين ستين ألف وثمانين ألف كتاب في السنة ، وأكثر اللغات ترجمة منها هي اللغة الإنجليزية والروسية والفرنسية والألمانية والإيطالية على التوالي .

إن هذا الإنتاج الفكري المتزايد سنة بعد سنة يتوافر على إنتاج نحو خمسة ملايين مؤلف ، والمؤلف في هذا الإحصاء هو من له ثلاثة كتب فأكثر أو ما يعادلها من الدراسات والأبحاث في الأوعية الأخرى . ومن أسف أنه ليس من بين هذه الملايين من المؤلفين سوى مائتي مؤلف فقط مشهورين على مستوى العالم كله وهم الذين تترجم أعمالهم عدة مرات إلى عدد من اللغات في عدة دول سنوياً .

الحقوق الأدبية للمؤلف وخصائصها :

ومهما يكن من أمر فإن لكل مؤلف في مؤلفاته حقوق تعرف بحقوق الملكية الفكرية ، وهي ملكية من نوع خاص ليست كسلطات الملكيات ، إذ تنطوي هذه الملكية على نوعين من الحقوق : حقوق أدبية معنوية ، وحقوق مالية مادية . ولو أننا تتبعنا حياة أي كتاب لا يمكننا تقسيم هذه الحياة إلى ثلاث مراحل محددة القسمة في علاقتها بهذه الحقوق : المرحلة الأولى

تبدأ بعد تسجيل أفكار المؤلف وحتى اتخاذ قرار النشر وفي هذه المرحلة يكون الكتاب ملكا خالصا للمؤلف إن شاء طلع به على الناس وإن شاء حجبهم عنهم وهنا في هذه المرحلة تنشأ للمؤلف حقوق أدبية معنوية خالصة . أما المرحلة الثانية فتبدأ بعد اتخاذ قرار النشر وحتى بعد وفاة المؤلف بفترة محددة ، وفي هذه المرحلة يصبح الكتاب محلا للتعامل المادي بين المؤلف والناس من جهة وبين الناشر والجمهور من جهة ثانية ، وهنا تنشأ إلى جانب الحقوق المعنوية الأدبية حقوق أخرى مالية مادية ، أما المرحلة الثالثة فانها تبدأ بعد وفاة المؤلف بفترة معينة وإلى الأبد ، وفي هذه المرحلة تتسلخ الحقوق المالية المادية عن الحقوق الأدبية المعنوية لتسقط في الملك العام ولتبقى هذه الأخيرة إلى آخر الدهر وطالما كان للكتاب أثر على وجه الأرض .

والسؤال الآن ما هي الحقوق الأدبية المعنوية للمؤلف وما هي خصائصها ؟

لقد أجمعت التشريعات الوطنية لحقوق المؤلفين وقد بنيت في معظمها على ما جاء في اتفاقية برن لسنة ١٨٨٦ وتعديلاتها المختلفة واتفاقية بروكسل لسنة ١٩٥٤ وتعديلاتها ، أجمعت على أن لكل مؤلف في مؤلفاته أربعة حقوق أدبية ، أود أن ألفت الانتباه بداية على أن لكل منها وجهين ، وجه إيجابي مخول للمؤلف وحده أن يمارسه ، والآخر سلبي محظور على الآخرين ممارسته أو إكراه المؤلف على أدائه .

أول هذه الحقوق - حق النشر وتحديد طريقته :

فالمؤلف صاحب رسالة فكرية ، وهذه الرسالة لا بد من بلوغها إلى من وضعت من أجلهم ومن هذا المنطلق يضمن الشارع للمؤلف حق نشر أفكاره على الناس لاستطيع سلطة مهما كانت أن تمنعه من ذلك ، كما لا تستطيع سلطة أن تكره المؤلف أو تحمله على نشر شيء لا يريد أن ينشره لأنه وحده دون غيره الذي يقرر صلاحية ما ينشر والوقت الذي ينشر فيه ، ويضمن الشارع أيضا للمؤلف أن يحدد الطريقة أو الأسلوب الذي ينشر به عمله ، وليس لأحد أن يتدخل في تغيير إرادته في هذا الصدد .

إلا أنه على الجانب الآخر ليس للمؤلف أن يمنع فردا من أن يستنسخ لنفسه ولاستخدامه الشخصي نسخة واحدة من الكتاب أيا كانت وسيلة الاستنساخ ، كما أنه ليس للمؤلف أن يمنع القاء أو تمثيل أو استخدام مادة الكتاب العلنية في مدرسة أو مؤسسة ما دام لا يؤخذ عن ذلك أجر . وليس للمؤلف أيضا أن يمنع التحليلات أو النقد في الصحف والإذاعة

والظفريون ، وليس له أن ينزع الاقتباسات من كتابه طالما كانت في حدود المقتول (١ /) وطالما أشير إليه وإلى كتابه عند الاقتباس .

أما الحق الثنائي : فهو حق نسبة الكتاب إليه ، ذلك أن المؤلف بما له من أبوة على كتابه وباعتباره المسئول عن الكيان الفكري فيه ومن ثم فإن له وحده الحق في أن ينسب الكتاب إليه على الدوام بحيث يظل حاملا لاسمه مهما مرّ عليه من زمن ومنها تصرف المؤلف في حقوقه المالية . ويتبين على ذلك أن ينشر إسمه الحقيقي صراحة على العمل ، أو أن يستخدم إسما مستعارا أو عبارة متخذة أو رمزا أو اختصارا يدل عليه ، كما أن له الحق المطلق في أن ينشر كتابه مجهلا غفلا بن إسمه . وفي كل الأحوال الأخيرة له أن يكشف عن إسمه في أي وقت يشاء . وليس للأخريين أن يسملوا على أفكار المؤلف كلها أو بعضها وينهبوها وينسبونها لأنفسهم كما أنه ليس لأية سلطة منها كانت أن تمنع المؤلف من نسبة العمل إليه بالطريقة التي يراها ملائمة لنفسه أو تلزمه بأن يكتب اسمه بطريقة معينة أو لا يكتب إسمه .

ويدور الحق الثالث حول سلطة المؤلف المطلقة في إدخال ما يراه من تعديلات وتغييرات في مضمونه بالحذف أو الإضافة والتنقيح والتعديل والتبسيط ، ليس فقط على شكل طبعات متتالية وإنما أيضا بعد تسليم المخطوط للناسخ ومثوله للطبع . وليس من حق الآخرين منعه من ذلك أو إدخال أية تعديلات أو تغييرات على أفكاره بما لا يرضى عنه المؤلف . وهذا حق طبيعي له حتى يخرج كتابه في الصورة التي يراها ويتناسب مع أسلوب وطريقة تفكيره . ويكون له أن يشهر حقه الأدبي هذا في وجه كل من يحاول تشويه فكرته أو مسخ عبارته .

وتصل هذه الحقوق ذروتها في حق المؤلف في سحب الكتاب من التداول بعد نشره وطرحه في السوق ، ذلك أن المؤلف قد يضع كتابه في ظل ظروف نفسية سيئة أو تحت ضغط سياسي أو اجتماعي لا قبل له بتناقصه ، وعندما تزول هذه الظروف يجد نفسه نادما على السماح بنشره ، ذلك لأن ما ضمنه إياه من أفكار بدت له سلبية في ظروف خاصة وقع خلالها فريسة انفعالات نفسية طارئة أو مؤثرات اجتماعية عارضة فلما انتشعت هذه السحابة عن عقله واستعاد صفاء ذهنه واسترجع السيطرة على تفكيره تكشف له أفكاره السابقة عن صورة بشعة لا تعكس مكون نفسه ولا تعبر عن حقيقة وعيه فعليه أن يكرر عن زلته ببحر هذا الأثر من سجل حياته لأنه لو نزل الكتاب في السوق لأصبح ماسا بسمعته ونقطته سوداء في تاريخه الفكري ومن ثم فقد منحته الشوارع الحق في أن يطلب سحب الكتاب من التداول . وحتى لا يتعسف المؤلف في استخدام هذا الحق نكاه في الناشر إذا

نُشِب بينهما خلاف أعطى الشارع للمحنة الابتدائية سلطة تقدير وجاهة الأسباب التي تدعو إلى سحب الكتاب من التداول ، وعلى أن يعوض الناشر تعويضاً عادلاً عما أنفقته من مال في نشر الكتاب المسحوب من التداول في خلال أجل تحدده المحكمة وإلا زال كل أثر للحكم .

إن سحب الكتاب من التداول هو حق لصيق بالمؤلف وحده دون سواه يقرره بدافع من نفسه ولا يمكن لفرضه أن يمارسه أو يحيله على أدائه .

تلك هي الحقوق الأدبية المعنوية للمؤلف جدها الشارع له وضمن له ممارستها وحرمها على غيره ، إلا أنه من المحزن حقيقة أن هذه الحقوق يشوه جمالها وجلالها ويلطخ وجهها المشرق في كثير من الدول النامية قانون آخر غشوم هو قانون المطبوعات وإن شئنا الدقة قانون الرقابة على المطبوعات الذي يخول للرقابة سلطة منع النشر ، وسلطة إدخال تعديلات على الكتاب بالقطع أجزاء منه بل وحتى تغيير العنوان إذا تطلب الأمر ذلك ، وتبلغ المأساة ذروتها في سلطة الرقابة مضادة الكتاب من السوق ورغم أنه قد تجمعت لدى قنوائهم طويلاً بكتب مارسست الرقابة في بعض الدول النامية عملها فيها إلا أنني أكتفي ببعض الأمثلة فقط . فمن الكتب التي منعت من النشر في إحدى هذه الدول كتاب (أولاد حارتنا) لنجيب محفوظ ، ومن الكتب التي حذفت الرقابة منها كثيراً كتاب (حقيقة ليبيا) لسمي حكيم ومن الكتب التي عدلت الرقابة عنوانها كتاب (ملعون أبوك بلد) الذي عدل إلى (قصص سودانية) لسيد أحمد الحرذلو . ومن الكتب التي صودرت كتاب (العالم سنة ١٩٨٤) لجورج أورويل وكتاب (الدنيا هي المشتقة) لإبراهيم رضوان .

ومن الغريب جداً أن يتعاضد قانونا حق المؤلف والرقابة على المطبوعات في الدولة الواحدة ، وعندما يحدث تنازع بين قانون الرقابة وقانون حق المؤلف فإن الغلبة بطبيعة الحال تكون للرقابة على المطبوعات .

إن هذا الموقف المتناقض في كثير من الدول النامية قد تأتي من أنها تد يدما إلى الغرب فتقل عنه بلا ومى وفيها قانون حق المؤلف هناك ، وتبد اليد الأخرى إلى الشرق تنقل عنه إجراءات الرقابة ولصوغها في قيد من جديد تمارسه ضد المؤلفين ، حيث قانون حق المؤلف مظهر من مظاهر إبهة الديمقراطية ، وقانون الرقابة على المطبوعات سياج لحماية المجتمع من الأفكار الهدامة على حسب تعبيرهم .

ومهما يكن من أمر فإن حقوق المؤلف المعنوية في جوهرها تقسم بالإبدية ذلك أن تلك الحقوق مخولة للمؤلف أثناء حياته وبعد مماته وإلى الأبد ، تسالونى بأن الإبدية قائمة في نسبة العمل إلى صاحبه فكيف تكون في حق النشر وتحديد طريقته وحق التغيير والتعديل وحق سحب الكتاب من

التداول بعد وفاة المؤلف فأقول بأن نية المؤلف قد انصرفت قبل وفاته إلى ممارسة هذه الحقوق بالوضع الذي تركها عليه ومن ثم فهي قائمة له بعد الوفاة بنفس الطريقة أما إذا ترك المؤلف وصية بتعطيل حق من هذه الحقوق فله ذلك أيضا وإلى الأبد كان يومى بوقف النشر أو بسحب الكتاب من التداول .

ومن خصائص هذه الحقوق أيضا أنه لا يجوز للمؤلف التنازل عنها بأى حال من الأحوال وعلى سبيل المثال فليس للمؤلف أن يؤلف كتابا وينسبه لشخص آخر حتى ولو كان إبنه أو زوجته أو أخاه ، وعليه فإن هؤلاء الذين يكتبون الرسائل الجامعية وأبحاث الترقية للآخرين يرتكبون جريمة يعاقب عليها القانون . والفلسفة الكائنة وراء هذه الخاصية هي أن الحقوق الأدبية لصيقة بشخصية المؤلف ، والشخصية لا يجوز التصرف فيها بحكم كل القوانين والشرائع .

كذلك فإن هذه الحقوق المعنوية لا يجوز الحجز عليها فإذا كان المؤلف محدثا فليس للدائن مثلا أن يحجز على كتاب لم ينشر ثم يقوم بنشره واستغلاله استغلالا ماليا استيفاء لهذا الدين لأن قرار النشر منوط بالمؤلف وحده ، وإنما يمكن للدائن أن يحجز على نسخ منشوره بالفعل .

وهذه الحقوق بطبيعتها لا تورث بل تنتهى فقط إلى الورثة ليحافظوا عليها من أى اعتداء باعتبارهم أقرب الناس إلى المؤلف ولا يجوز للورثة أن يستخدموا العناصر الإيجابية في هذه الحقوق فليس لهم أن ينشروا كتابا أوصى المؤلف بعدم نشره وليس لهم أن يغيروا في محتويات كتاب استقر رأي المؤلف عليها قبل وفاته ، كما أنه ليس لهم مثلا أن يطلبوا سحب الكتاب من السوق . والورثة في حفاظهم على هذه الحقوق إنما شأنهم في ذلك شأن المجتمع كله والأجيال على تعاقبها ، إذ لكل الناس على مر العصور نفس السلطة في حماية هذه الحقوق من العبث بها . ومن هذا المنطلق فإن المؤلف لا يحتاج في حياته أو بعد مماته أن يكتب على كتابه العبارة التقليدية بأن « حقوق النشر محفوظة » لأنها بهذه العبارة وبدونها محفوظة وقائية .

وإذا كانت تلك هي الحقوق الأدبية للمؤلف ، فإن له أيضا حقوقا مالية مادية في مؤلفاته ، ورغم يقينى بأن الغالبية الساحقة من مؤلفي العالم لا يتعيشون من مؤلفاتهم فإن هناك مؤلفين يعيشون أساسا من دخل كتاباتهم ولذلك يضمن الشارع لكل مؤلف حق استغلال مؤلفه استغلالا ماليا والاستفادة من ثمار فكره استفادة مادية شأن المؤلفات في هذا الجانب شأن أية ملكيات عقارية .

والأصل في حق الاستغلال المادى هو أن يقوم المؤلف بنفسه على عملية الاستغلال هذه فيعود عليه وحده الربح من وراء الكتاب ، ولكن نظرا

لأن جل المؤلفين لا خبرة لهم بعملية النشر ولا وقت لديهم للاتجار بمؤلفاتهم ولا رغبة بهم للدخول في هذه المغامرة وممازاتها ، فقد أعطى الشارع للمؤلف سلطة نقل عملية النشر إلى غيره أى إلى الناشر وأشار عليه بثلاث طرق للتعامل المادى معه :

علما أن يتقاضى المؤلف من الناشر مبلغا إجماليا من المال دفعة واحدة (وقد سميت هذه الطريقة في التشريعات بطريقة التقدير الجزافى) ويتم الدفع بعد أن يقدم المؤلف الكتاب أو بعد مراجعة التجارب والطبع ، وهذا المبلغ قد يكون نظير طبعة واحدة أو من كل طبعات الكتاب في الحال والاستقبال . ولما أن يقتسم المؤلف صافي ربح الكتاب مع الناشر بعد أن يغطي هذا الأخير التكاليف التى دفعها في الكتاب علما بأن الاقتسام هنا لا يعنى المناصفة أبدا بل ينسب معينة لكل منهما تخضع لمكانة المؤلف وطبيعة الكتاب ولما أن يتقاضى المؤلف نسبة مئوية من سعر النسخة المباعة حسب التوزيع ، وهذه النسبة المئوية هى الأخرى تخضع لمكانة المؤلف وطبيعة الكتاب .

وإن لكل طريقة من هذه الطرق إيجابياتها وسلبياتها على المؤلف ففى حالة التقدير الجزافى يحصل المؤلف على استحقاقاته دفعة واحدة رغم أنها عادة ما تكون أقل مما لو اتبع إحدى الطريقتين الأخرين ، ولكن إذا صادف الكتاب رواجاً كبيراً وحقق عائداً ضخماً فليس للمؤلف أن يرجع على الناشر فى شيء عند جبهة التشريعات ، والتشريع الألمانى هو الوحيد الذى يجعل له نصيباً إذا حقق الكتاب عائداً غير عادى .

وفى حالة اقتسام الربح بعد تغطية التكاليف ورغم أن مستحقات المؤلف تكون أكبر إلا أن عليه أن ينتظر حتى يغطي الناشر تكاليفه وغالباً ما يبالغ الناشر فى حجم هذه التكاليف بل ويطبع كميات من النسخ أكثر مما تنفق عليه ، ومستحقات المؤلف عندما تتبلور فى النهاية الظاهرة لكلا الطرفين ورغم أن عائدها على المؤلف أكبر إلا أنها عرضة لأن يطبع الناشر عدداً أكبر من النسخ عما اتفق عليه . وعادة ما يلعب الناشر على حيل عبارة « سعر الغلاف » ذلك أن الناشر فى كثير من الأحيان يبيع بأكثر من سعر الغلاف وخاصة فى حالة التصدير والكتب المقررة فإذا ما واجهه المؤلف قال له إننا ننتفون على نسبتك من « سعر الغلاف » وليس من « سعر البيع الفعلى » فإذا اتفقا على أن تكون النسبة المئوية من سعر البيع الفعلى واجهه الناشر بأنه يبيع بخس لتجار الكتب المحليين . ولذلك يتنصع المؤلف بالموازنة بين الاستهلاك المحلى والاستهلاك الخارجى من كتبه قبل أن يقرر ما إذا كانت النسبة التى يتقاضاها من « سعر الغلاف » أو من « سعر البيع الفعلى » .

وإذا كان لنا أن نذكر للمؤلف طريقة من هذه الطرق الثلاث فانتسنا

تركى طريقة. « التقدير الجزائي » لكتب الثقافة العامة ، وطريقة النسبة المئوية من سعر البيع في حالة الكتب المقررة والكتب المدرسية المساعدة . وتنصح بعدم الدخول في مفاوضات طريقة اقتسام الربح بعد تغطية التكاليف .

وثمة نقطة في غاية الأهمية أرجو أن يلتفت اليها المؤلفون في علاقتهم بالناشرين وهي أن اتفاق النشر والاستغلال المالى يقع باطلا لايتج به أمام المحاكم اذا لم يكن هذا الاتفاق مكتوبا في عقد ، فقد اجبعت تشريعات حق المؤلف على ضرورة كتابة حقوق الاستغلال المالى ووضعت عقد النشر بأنه شكلى أى يشترط الكتابة بصحة التصرف والاتفاق ، كما أنه عقد تبادل يؤدى الى حقوق وواجبات متبادلة بين الطرفين وعقد معاوضة يعرض كل طرف عما بذل من جهد كما أنه عقد محدد أى لاينبى أن يترك شيئا من عناصر الاتفاق إلا ونص عليه .

والحقوق المالية في خصائصها هي على النقيض تماما من الحقوق الادبية المعنوية فهي حقوق مؤقتة مكتولة للمؤلف اثناء حياته ولورثته من بعده لمدة خمسين سنة تقطع في الاتفاقيات الدولية ومعظم التشريعات الوطنية . وفي حالة الكتب متعددة المؤلفين تحسب فترة الحماية من تاريخ وفاة آخر المشتركين في التأليف ومن هنا فان الورثة الذين مات مورثهم أولا يتمتعون بفترة استغلال اطول . اما بالنسبة للكتب المجهلة وكتب الهيئات فان فترة الحماية تحسب من تاريخ الوفاة حتى ولو كان قد مضى عليها عشرون سنة . بعد فترة الحماية يسقط الكتاب في الملك العام او الدومين العام كما يقول الفقهاء ويحق لاي شخص أن يستغله استغلالا ماليا ماديا مع عدم الاخلال باى من الحقوق الادبية المعنوية .

وبالإضافة الى تأقيت الحق المالى فان هذه الحقوق تجوز التنازل عنها بأوجه التنازل المختلفة ، ومن بينها الهبة والوصية والوقف أو تركها للناشر ، كما يجوز الحجز عليها استيفاء لديون على المؤلف ، وتنقل هذه الحقوق الى الورثة ويجرى تصرفهم فيها كسائر الملكيات المسادية التي تؤول اليهم من مورثهم .

والسؤال الذى يفرضه السياق هنا هل تسرى الحماية على كل المؤلفات ام انها تسري على البعض وتحتصر عن البعض الآخر ؟

وبدأية نقول بأن الشارع قد توسع بقدر الإمكان في فئات الاعمال التى يجب لها الحماية وقتل من الفئات التى تسقط في الملك العام بعد نشرها مباشرة ، فحدد الاعمال التى تحبى بأنها **الاعمال المبتكرة** ، ويجب ألا ننزعج فليس المقصود بالابتكار هنا هو الابتكار في الامتياز والمعلومات ، ذلك اننا لو طبقنا هذا المعيار لما انطبق على ٥ ٪ من الاعمال التى تنشر

سنويا في العالم . وإنما المقصود بالابتكار هو أن يكتسب الكتاب طابعاً شخصياً من حيث الأسلوب وطريقة العرض ومنهج المعالجة وينطق بذاتية المؤلف . أما الابتكار نفسها فمطروحة على الساحة منذ آدم يأخذ كل مؤلف بما يعكس ذاته .

كذلك تسرى الحماية على **العناوين المبتكرة** بصرف النظر عن المحتويات ، ذلك أن المؤلف قد يجهد ذهنه في ابتداع عنوان يكون علمياً على كتابه ومن هنا لا يجوز لمؤلف آخر أن يسطو على هذا العنوان ويضعه على كتاب له حتى ولو اختلفت المحتويات تماماً ومن أمثلة العناوين التي ينظر إليها القانون على أنها مبتكرة :

هذا أو الطوفان — لكي لا تحسروا في البحر — الموكوس في بلاد الفلوس — الصعلوكي في بلاد الامرنكي — علبة من الصفيح الصديء — قطرة على نار .

أما إذا كان العنوان عادياً يدل على رأس موضوع علا حماية له مثل مقدمة في علم النبات ، المدخل إلى تاريخ آسيا ، علم النفس التربوي ، الانتاج الحيواني ..

ولا يتردد القانون في حماية الترجمات نظراً لما يبذله المترجم من جهد مرير في انتقاء اللفاظ واختيار الأساليب المناسبة للتعبير عن الأفكار الأصلية بل ومعالجة الظروف التي ألف فيها الكتاب الأصلي ، ولا يهم أن تكون هناك عدة ترجمات للكتاب الواحد طالما كان لكل منها طابع خاص حتى ولو اقتصر مجهود المترجم على مجرد الاقتباس من عدة ترجمات سابقة يختار منها أعلى العبارات وأجمل الأساليب بحيث استطاع أن يخرج من هذا المزيج ترجمة متميزة عما سبقها من ترجمات .

ويسمح القانون الحماية كذلك على **التعريفات والخصائص والذبول والاستدراكات** ويعتبرها أملاً جديدة ذات طابع شخصي رغم أنها بنيت على أصل سابق عليها . وبالمثل تنسحب الحماية على **كتب التراث المحققة** إذ يبذل المحقق جهداً ضخماً في جمع ما يمكن جمعه من نسخ المخطوط ويعارض بينها ويقابلها ليخرج بأكمل نص وأقربه إلى الأصل ثم يشرح النص ويعلق عليه وعلى الأعلام ، وبعد الكشافات ، وهذا المجهود قد يقترب من جهد التأليف إن لم يعدله ، ومن ثم تجب له الحماية .

وعلى الجانب الآخر ظل الشارع كما ذكرت من نطاق الأعمال التي تنحصر عنها الحماية فقصرها على التجميعات ، ذلك أنها لا تأتي بجديد وليس فيها إعمال للذهن أو الفكر إذ لا تخرج عن كونها اختياراً من أعمال الآخرين وليس لجامعها من فضل لا في الأسلوب ولا في الابتكار ، ولو وجد

الشارع فيها بصيما من جهد شخصي لشغلها بالحماية بدليل ان هذه التجميعات لو اتبعت بشروح او تعليقات او دراسات لانطلقت الى فئسات الاعمال واجبة الحماية وبدليل ان التجميعات البيبلوجرافية حتى اصغرها تعتبر اعمالا مبتكرة واجبة الحماية .

ويهدر القسانون ايضا الحقوق المالية لمجموعات الوثائق الرسمية ونصوص القوانين والمراسيم واللوائح والاتفاقيات والاحكام القضائية ، ويجعلها تستط في الملك العام بمجرد صدورها ، ان هذه الاعمال بحكم طبيعتها تنفس من ان تكون محلا لحق خاص بل إنها لا تؤدي رسالتها إلا بجعلها في متناول الجميع بحيث يستطيع كل فرد ان يعرف حكم القانون او اتجاه القضاء فيما يهمه من امور وان يقتنى خطب المسؤولين وتصريحاتهم . وما يجدر ذكره في هذا الصدد ان هناك دور نشر تقوم اساسا على نشر هذه الاعمال . اما اذا التحقت هذه الوثائق او القوانين او القرارات بشروح وتعليقات تكسيها جدة وطابعا خاصا فانها تكون محلا للحماية .

تلك إذن هي الصورة الكلية لحدود حقوق المؤلف أدبية كانت او مادية ، واود في نهاية المطاف ان اقرر بان هذه الحقوق بغثيتها ورغم انف كل التشريعات تواجه منعطفات خطرا من جراء تكنولوجيا المعلومات من جهة وقرصنة النشر من جهة ثانية ، ذلك ان تكنولوجيا المعلومات اسرع تطورا من أي تشريع فقد يسرت هذه التكنولوجيا لكل قارئ ان يستنسخ لنفسه نسخة من الكتاب بسرعة فائقة ، كما سهلت اختزان واسترجاع أية معلومات ونقلها في التو والحال الى ابعاد نقطة على سطح الارض . ومن هنا فان الكتاب — وخاصة العلمي — الذي كان يطبع بنسخة خمسة آلاف نسخة في اوائل الخمسينات لم يعد يطبع منه اكثر من ألف نسخة وربما خمسمائة نسخة الآن .

كذلك انتشر تزوير الكتب — أي طبعها ونشرها بل وترجمتها — دون إذن المؤلف بين أرجاء العالم ، وتظهر بيروت ، وبغداد ، ودمشق ، والقاهرة ، وهونغ كونج ، وطوكيو ، ومانيلا بل ويكيو وفرانكفورت وبلنجة كمراكز رئيسية لعملية التزوير هذه .

وتحضرني الآن اطرف عملية تزوير صادفتها ذلك ان قرصنة النشر قد دأبوا على تزوير كل كتب الكاتب خالد محمد خالد لروايتها بما حمله على نشر تداء في ظهير صفحة عنوان كتاب « معجزة الاسلام » عبر بن عبد العزيز » ووجهه الى تجار الكتب والقراء بان يطلبوا الكتاب منه شخصا ومن الناشر الاصل ، فقام المزورون بتزوير الكتاب بما فيه هذا النداء ايضا فبدت النسخ المزورة كأنها أصلية وخدع المؤلف نفسه فيها .

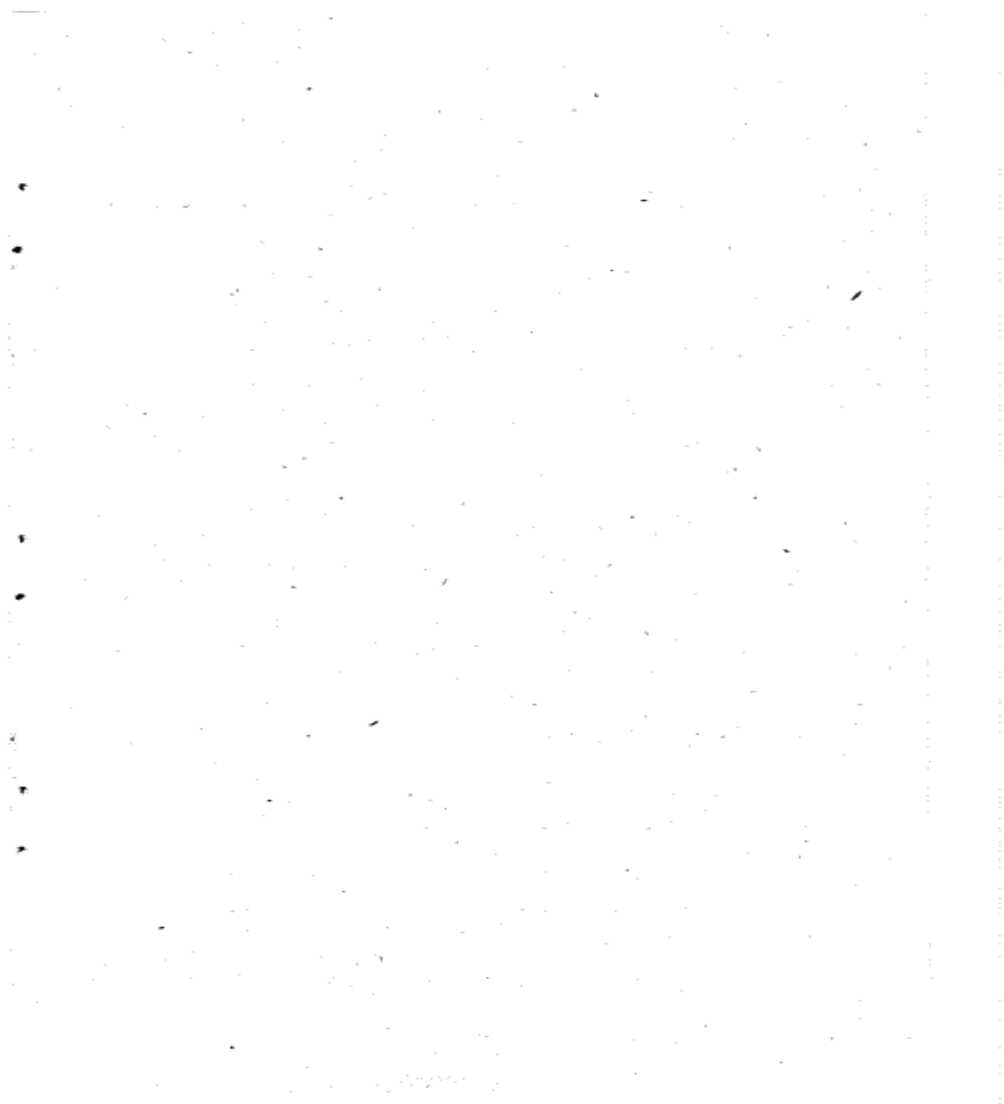
أهم مصادر البحث

(أ) العربية :

- اليونسكو ، الحولية الاحصائية للدول العربية الاعضاء ، باريس ، اليونسكو ، ١٩٨٤ .
- وجيمان ، إدوارد ، تداول الكتاب على النطاق الدولي . باريس ، اليونسكو ، ١٩٨٢ .
- اسكاريين ، روبر : اتجاهات النهوض بالكتاب في العالم ١٩٧٩ — ١٩٧٨ ، باريس ، لايونسكو ، ١٩٨٢ .
- ابو الزيد على الميث : حقوق المؤلف الادبية . القاهرة ، مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٦٠ .
- السيد أبو النجا : وقف الاعتداء على حقوق المؤلفين والناشرين . القاهرة ، ١٩٦٩ .
- عبد المنعم عرج الصدة : الملكية المعنوية ، حق المؤلف . القاهرة ، المطبعة العالمية ، ١٩٦٧ .
- محمد على عرفة : شرح القانون المدني الجديد ، في حق الملكية ، ج ١ ، ط ٣ . القاهرة ، مطبعة جامعة القاهرة ، ١٩٥٤ .
- مختار القاضي : حق المؤلف ، الكتاب الاول . النظرية العامة . العامة . القاهرة ، مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٥٨ .

(ب) الأجنبية :

- 1 — Index Translationum , Paris , Unesco , 1986 .
- 2 — Nicholson , Mangaret : A manual of American Copyright practice , London . Oxford University Press , 1975 .
- 3 — Unesco Yearbook , Paris , Unesco , 1986 .
- 4 — United Nations Statistical Yearbook , New York , U.N. , 1986 .



محاولات التيسير في النحو العربي

١ . د . صلاح راوى (١)

- ١ -

ليس ثمة جدال في أن الهدف الأساسي لما تقوم به المدرسة النحوية الحديثة من بحوث متطورة في النحو العربي ، وما تعدّه من دراسات مبتدئية لقواعده ، هو محاولات لتيسير القواعد النحوية ، التي أصبحت مشكلة المشاكل بالنسبة للدارسين ، وصارت شغلهم الشاغل على مدى سنى دراستهم ، حتى إن شكاوهم من صعوبتها باتت لاتنتقطع ، بل أصبحت واقعا ملموسا في كل مرحلة من مراحل التعليم المختلفة ، لذا فقد اهتم الرواد الأوائل لهذه المدرسة الحديثة بنقد المنهج العتيق الذي تسير عليه المدرسة التقليدية في بحثها للقواعد النحوية ، ثم أردفوا ذلك النقد بتقديم بعض الاقتراحات الكتيبة بتبسيط البحث في هذه القواعد ، وتيسير دراستها ، مما يمكن أن يطلق عليه اسم : « المنهج الحديث للبحث النحوي » ، وذلك إذا ما تم تجييع هذه الاقتراحات ، وضم بعضها الى بعض حين اكتبها على ايدي المختصين والمهتمين بأمر النحو العربي وقواعده .

ولما كان لا بد أن ينسب الفضل الى ذويه ، فقد أصبح لزاما علينا ان نتوه ببعض هذه المحاولات التي بذلها علماء هذه المدرسة ، والاقتراحات التي نادوا بها بهدف تيسير النحو العربي وتقريبه الى اذهان الدارسين ، واتساقه مع ميول الباحثين ومشاريهم .

فأول من تناول المنهج التقليدي بالنقد والتحجيم هو ابن مضاء القرطبي ، الذي ألف كتابا سباه « الرد على النحاة » (١) ، انتقد فيه المنهج

(*) استاذ مساعد بقسم النحو والصرف والعروض بكلية دار العلوم - جامعة القاهرة .

(١) ظهرت طبعته الأولى بالقاهرة عن مطبعة دار الفكر العربي عام ١٩٤٧ م ، وهي منقولة عن نسخة خطية نسخت عام ١٣١٨ هـ محفوظة بالمكتبة التيبورية بدار الكتب المصرية برقم (٣٧٥ نحو) .

التقليدي في مسألتين هما : نظرية العايل ، والمعلل الثواني والثالث ، ثم جاءت نقوده الأخرى تفرعات على هاتين المسألتين ، فقد طالب في مؤلفه — الرد على الحاة — بإلغاء نظرية العايل النجوى ، واستبعاد العلل الثواني والثالث من النحو ، ثم قسم بمحاولة لإبراز ما تضمنه هاتان النظريتان من عوائق في طريق البحث النحوي ، وما تبثانه من عراقيل أمام دراسة قواعد النحوية . كما حاول تطبيق ذلك على بعض الأبواب النحوية مثل الاشتغال والنزاع والمنوع من الصرف .

يبدأ ابن مضاء نقده لنظرية العايل النجوى بالتعريض بقول النحاة بالعايل اللفظي والعايل المعنوي (١) . حيث يقول : « قصدى في هذا الكتاب أن أحذف من النحو ما يستغنى النحو عنه ، وأنبسه على ما أجمعوا على الخطأ فيه . فمن ذلك ادعائهم أن النصب والخفض والجزم لا يكون إلا بعايل لفظي ، وأن الرفع منها يكون بعايل لفظي وبمعامل معنوي ، وعبروا عن ذلك بعبارة توهم في قولنا « ضرب زيد عمرا » أن الرفع الذي في زيد والنصب الذي في عمرو إنما أحدثه ضرب ، ألا ترى أن سيبويه — رحمه الله — قال في صدر كتابه : وإنما ذكرت ثمانية مجاز ، لأنرق بين ما يدخله ضرب من هذه الأربعة لما يحدثه فيه العايل ، وليس شيء منها إلا وهو يزول عنه ، وبين ما يبني عليه الحرف بناء لا يزول عنه لغير شيء أحدث ذلك فيه ، فظاهر هذا أن العايل أحدث الإعراب ، وذلك بين الفساد .

وقد صرح بخلاف ذلك أبو الفتح بن جنى وغيره ، قال أبو الفتح في حصائمه بعد كلام في العوايل اللفظية والعوايل المعنوية : وأما في الحقيقة ومحصل الحديث ، فالعمل من الرفع والنصب والجر والجزم ، إنما هو للتكلم نفسه لا لشيء غيره . فأكّد المتكلم بنفسه لرفع الاحتسار ، ثم زاد تأكيداً بقوله : لا لشيء غيره ، وهذا قول المعتزلة . أما مذهب أهل الحق فإن هذه الأصوات إنما هي من فعل الله تعالى ، وإنما تنسب إلى الإنسان كما ينسب إليه سائر أفعاله الاختيارية » (٢) .

وأما القول بأن اللفاظ يحدث بعضها بعضها فباطل عقلاً وشرعاً ، لا يقول به أحد من العقلاء لئمان يطول ذكرها فيها المتصد إيجازاً : منها أن شرط الفاعل أن يكون موجوداً حينما يفعل فعله ، ولا يحدث الإعراب فيها يحدث فيه إلا بعد عدم العايل فلا يتنصب زيد بعد أن في قولنا « ان زيدا » إلا بعد عدم إن .

(١) يرى البصريون أن الفاعل مرفوع بالفعل قبله ، وأن المبتدأ مرفوع بالابتداء ، والخبر مرفوع بالابتداء ، ويرى الكوفيون أن المبتدأ مرفوع بالخبر ، وأن الخبر مرفوع بالمبتدأ — أي انتهى — يترافعان — .
(٢) الرد على النحاة : ٨٥ .

فإن قيل بم يرد على من يعتقد أن معاني هذه الألفاظ هي العمالة ؟
قيل : الفاعل عند القائلين به إما أن يفعل بإرادة كالحَيوان ، وإما أن يفعل
بالطبع كما تحرق النار ويبرد الماء ، ولا فاعل إلا الله عند أهل الحق (١) ،
وفعل الإنسان وسائر الحيوان فعل الله تعالى ، كذلك الماء والنار وسائر
ما يفعل ، وقد تبين هذا في موضعه . وأما العوامل النحوية فلم يقبل
جعلها عاقل ، لا لفاظها ولا معانيها لأنها لاتفعل بإرادة ولا طبع (٢) .

فإن قيل : إن ما قالوا من ذلك إنما هو على وجه التشبيه والتقريب ،
وذلك أن هذه الألفاظ التي تسبوا العمل اليها إذا زالت زال الإعراب
المنسوب إليها ، وإذا وجدت وجد الإعراب . وكذلك العلل الفاعلة عند
القائلين بها . قيل : لو لم يسبق جعلها عوامل إلى تغيير كلام العرب ،
وحطه عن رتبة البلاغة إلى هجته العلى ، وادعاء النقصان فيها هو
كامل ، وتحريف المعاني عن المقصود بها لسوخوا في ذلك ، وأما مع إقصاء
اعتقاد كون الألفاظ عوامل إلى ما أمضت إليه فلا يجوز اتباعهم في
ذلك (٣) .

ثم يفرغ ابن مضاء على نظرية العامل هذه تفريعات أخرى كثيرة
تشمل بعض أبواب النحو ، محاولاً إبراز آثارها السيئة التي جرت على
هذه الأبواب ، حيث يرى أن النحاة القدامى اخترعوها نتيجة لثأرهم
بالفلسفة الكلامية التي وإن كان لها أثرها الضخم في تعقيد الدراسات
النحوية والتوائها ، ويخص بذلك كلام من بابى الفسازع والاستغفال حيث
يقول عن اجتماع عاملين على معمول واحد : « ومن ثأرهم بالفلسفة
الكلامية رفضهم أن يجتمع عاملان على معمول واحد ، واحتجاجهم لذلك
بأنه إذا اتفق العاملان في العمل لزم تحصيل الحاصل وهو محال ، وإذا
اختلفا لزم أن يكون الإسم مرغوعاً منصوباً مثلاً ، ولا يجتمع الضدان في
محصل (٤) » .

ثم ينتقل ابن مضاء إلى باب الاستغفال ، فينكر على النحاة قولهم
بعدم تبادل الكلمتين العمل ، ويرى استحالة أن تكون الكلمة متقدمة متأخرة
في وقت واحد حيث يقول : « ... ومنه (٥) تحريمهم أن تتبادل الكلمتان
العمل ، واحتجاجهم بأن العامل حق التقدم ، والمعمول حقه التأخير ،
فنكون الكلمة متقدمة متأخرة وهو محال » (٦) .

(١) يقصد المؤلف بأهل الحق أصحاب مذهب الظاهرية الذي يتبعه
ويؤمن ببيادته .

(٢) الرد على النحاة : ٨٦ — ٨٧ .

(٣) المصدر السابق : ٨٨ .

(٤) الرد على النحاة : ٣١ .

(٥) أى : « ومن ثأرهم بالفلسفة الكلامية » .

(٦) الرد على النحاة : ٣١ .

وبما أخذه ابن مضاء على النحاة من اعتراضات في كتابه (الرد على النحاة) نصيبهم للأنعمال الواقعة بعد فاء السببية وواو المعية بأن مضمرة ، حيث يرى النحاة أن هذه الحروف موجودة أصلاً لمعنى ، وهو العطف ، ولا يكون عطفاً إلا أن تقدر (أن) ثم يقدر مصدر ، ولكن ابن مضاء يعترض على ما ارتكوه ، ولا يأتس من نفسه قبولاً له حيث يقول : « وكذلك التنصب بالناء والواو ، ينصبون الأنعمال الواقعة بعد هذه بأن مع الفصل بالمصدر ، ويصرفون الأنعمال ويقدر أن الواقعة قبل هذه الحروف إلى مصادرهما ، ويعطفون المصادر بهذه الحروف » (١) .

ولا يقتصر ابن مضاء على التعريض بما ذهب إليه الأقدمون ، وتفنيد آرائهم ، بل يذهب إلى حد تكفيرهم واثباتهم بالخروج من رتبة الدين ، مؤكداً رأيه فيهم بما ورد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، حيث يقول في كتابه : « وهذه المضمرات (٢) التي لا يجوز إظهارها لا تخلو من أن تكون معدومة في اللفظ موجودة معانيها في نفس القائل ، أو تكون معدومة في النفس ، كما أن اللفظ الدالة عليها معدومة اللفظ ، فإن كانت لا وجود لها في النفس ، ولا لللفظ الدالة عليها وجود في القول ، فما الذي ينصب إذن ؟ وما الذي يضر ؟ » .

ونسية العمل إلى معدوم على الإطلاق محال . فإن قيل إن معاني هذه اللفاظ المحذوفة موجودة في نفس القائل ، وإن الكلام بها يتم ، وإنها جزء من الكلام القائم بالنفس ، المدلول عليه باللفاظ ، إلا أنها حذفت اللفاظ الدالة عليها إيجازاً ، كما حذفت بما يجوز إظهاره إيجازاً . لزم أن يكون الكلام ناقصاً ، وأن لا يتم إلا بها لأنها جزء منه ، وزدنا في كلام القائلين ما لم يلفظوا به ، ولا دللنا عليه دليل إلا ادعاء أن كل منصوب فلا بد له من ناصب لفظي ، وقد فرغ من إبطال هذا الظن ببيتين ، وادعاء الزيادة في كلام المتكلمين من غير دليل عليها خطأ بين ، لكنه لا يتعلق بذلك عقاب ، وأما طرد ذلك في كتاب الله تعالى الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، وادعاء زيادة معان فيه من غير حجة ولا دليل إلا القول بأن كسل ما ينصب إنها ينصب بناصب ، والناصب لا يكون إلا لفظاً يدل على معنى إما متطوقاً به ، وإما محزوقاً مراداً ، ومعناه قائم بالنفس ، فالقول بذلك حرام على من تبين له ذلك ، وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « من قال في القرآن برأيه فإصاب مقتصد خطأ » . ومقتضى هذا الخبر النهي ، وما نهى عنه فهو حرام إلا أن يدل دليل ، والرأي ما لم يستند إلى دليل

(١) الرد على النحاة : ٨٨ .

(٢) أي « أن » المضمرات التي ينصب بها الفعل بعد فاء السببية وواو المعية .

حرام . وقال صلى الله عليه وسلم : « من قال في القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النار » . وهذا وعيد شديد ، وما توعد رسول الله على فعله فهو حرام ، ومن بنى الزيادة في القرآن بلفظ أو بمعنى على ظن باطل ، قد تبين بطلانه ، فقد قال في القرآن بغير علم ، وتوجه الوعيد إليه ، وبما يدل على أنه حرام الإجماع على أنه لا يزداد في القرآن لفظ غير الجمع إثباته ، وزيادة المعنى كزيادة اللفظ ، بل هي أخرى ، لأن المعنى هي المقصودة ، والألفاظ دلالات عليها ومن أجلها « (١) » .

ثم يستطرد ابن مضاء بعد ذلك في اعتراضه على النجاة ، فيعترض على تقدير متعلقات الجار والمجرور إذا لم يكن حرف الجر رائدا ، حيث يرى أن الكلام في مثل (زيد في الدار) أن الكلام تام مركب من إسمين دالين على معنيين بينهما نسبة ، وذلك النسبة دلت عليها (في) ولا حاجة بنسأ إلى غير ذلك « (٢) » . ثم يستطرد قائلا : « إذا بطل العاقل والعمل فلا شبهة تبقى لمن يدعى هذا الإضمار » (٣) » .

ويعترض ابن مضاء أيضا على تقدير الضمائر المستترة في المشتقات ، وكذلك الضمائر المستترة في الأفعال ، حيث يرى بالنسبة للأولى أن المشتق يحمل الفعل والفاعل في مثل (ضارب) و (مضروب) و (إضراب) و (حسن) ونحوها . ويرى أن ذلك تزيد في افتراض المضمرات ، أما عن الثانية فينكر على النجاة تقدير فاعل في مثل (زيد قام) ويرى أنه ليس ثمة داع يدعو إلى ذلك إلا ما قال به النجاة من أن الفاعل لا يتقدم ، ولابد للفعل من فاعل « (٤) » .

ثم يورد نقولا للفعل المضارع . ويرى أن بحروف المضارعة في أوله فيها الغناء كل الغناء عن ذكر الفاعل ، فيقول : « فإن قيل : فما الصحيح في دلالة الفعل على الفاعل ؟ قيل : الأظهر أن دلالة الفعل على الفاعل لفظية ، ألا ترى أنك تعرف من الياء التي في (يعلم) إن الفاعل غلب مذكر ، ومن الألف في (أعلم) أن الفاعل متكلم ، ومن النون في (تعلم) أنه متكلمون ، ومن التاء في (تعلم) أنه مخاطب أو غائبة ... وعلى هذا فلا ضمير ، لأن الفعل يدل بلفظه عليه ، كما يدل على الزمان . فلا حاجة بنسأ إلى إضمار ... والذي يجب أن يعتد في مثل (زيد قام) أنه يجوز

(١) الرد على النجاة : ٩٣ .

(٢) الرد على النجاة : ٩٦ .

(٣) المصدر السابق .

(٤) الرد على النجاة : ١٠٣ .

أن يريد المتكلم إعادة الفاعل ، ويجوز أن يكتفى بما تقدم ، والأظهر أن يكتفى بما تقدم . هذا إذا كان في كلام الناس ، أما في كلام الباري سبحانه ، فالإضراب عن إثباته ونفيه واجب ، لأنه لا يوجد فيه دليل قطعي ، ولا حاجة بنا إلى القول بالانطباق والإبطال فيه « (١) » .

ثم يصل ابن مضاء في اعتراضاته إلى المسألة الأساسية الثانية في كتابه (الرد على النحاة) . وهي دعوته إلى استبعاد العليل الثواني والثالث من النحو ، حيث نراه يتقبل العليل الأوائل فقط لأن معرفتها تحصل لنا المعرفة بالنطق بكلام العرب المدرك منا بالنظر ، بينما يرفض الثواني وهي المستغنى عنها في ذلك ، ولا نفيدنا إلا أن العرب أمة حكيمة (٢) ، كما يرفض الثالث أيضا وهي مالا فائدة تحصل من معرفتها . ولا ضرر يحدث من الجهل بها ، حيث يقول : « وما يجب أن يستقط من النحو العليل الثواني والثالث ، وذلك مثل سؤال السائل عن (زيد) من قولنا (قام زيد) لم رفع ؟ فيقال : لأنه فاعل ، وكل فاعل مرفوع ، فيقول : ولم رفع الفاعل ؟ فالصواب أن يقال له : كذا نطق به العرب ، ثبت ذلك بالاستقراء من الكلام المتواتر . ولا فرق بين ذلك وبين من عرف أن شيئا ما حرام بالنس ، ولا يحتاج فيه إلى استنباط علة لينقل حكمه إلى غيره ، فسأل لم حرم ؟ فإن الجواب على ذلك غير واجب على الفقيه . ولو أجبت السائل عن سؤاله بان تقول له : للفرق بين الفاعل والمفعول فلم يقنعه ، وقال : فلم نعكس القضية فنصب الفاعل ورفع المفعول ؟ قلنا له : لأن الفاعل قليل لأنه لا يكون للفعل إلا فاعل واحد ، والمفعولات كثيرة ، فأعطى الانتقال الذي هو الرفع للفاعل ، وأعطى الأخف الذي هو النصب للمفعول لأن الفاعل واحد والمفعولات كثيرة ، ليقول في كلامهم ما يستنتجون ، ويكثر في كلامهم ما يستحقون . فلا يزيدنا ذلك علما بأن الفاعل مرفوع ، ولو جهلنا ذلك لم يضرنا جهله إذ قد صح عندنا رفع الفاعل الذي هو مطلوبنا باستقراء المواثر الذي يوقع العلم « (٣) » .

ثم ينتقل ابن مضاء إلى موضوع آخر متفرع عن النظريتين السابقتين وهو الدعوة إلى إلغاء القياس النحوي ، مؤيدا دعوته هذه بما وصفه النحاة من أحكام ليساب المتنوع من الصرف ، حيث يقول : « والعرب أمة حكيمة ، فكيف تشبه شيئا بشيء وتحكم عليه بحكمه ، وعلة حكم الأصل غير موجودة في الفرع . وإذا فعل واحد من النحويين ذلك جهل ، ولم يقبل قوله ، فلم ينسبوا إلى العرب ما يجهل به بعضهم بعضا ، وذلك أنهم لا يقيسون الشيء ويحكمون عليه بحكمه ، إلا إذا كانت علة حكم الأصل

(١) الرد على النحاة : ١٠٥ .

(٢) الرد على النحاة : ١٥٢ .

(٣) المنصهر السابق .

وجوده في الفرع ، وكذلك معلوفاً تشبيه الاسم بالفعل في العمل ، وتشبيههم « إن » وأخواتها بالأفعال المتقدمة في النصب ، وأما تشبيه الأسماء غير المنصرفة بالأفعال فأتى قليلاً ، وذلك أنهم يقولون : إن الأسماء غير المنصرفة تشبه الأفعال في أنها مفعول .. كما أن الأفعال مفعول بعد الأسماء — فإن كان في الاسم علقان ، أو واحدة تقوم مقام علقين ، فإن كل واحدة من العلقين تجعله فرعاً ، منع ما منع الفعل ، وهو الخفض والتنوين : والعلل المانعة من الصرف : التعريف ، والعجبة ، والصفة ، والثاني ، والتركيب المزجي ، والمعدل ، والجمع الذي لا نظير له — صيغة ينتهي الجموع — ووزن الفعل المختص به أو الغالب عليه ، والالف والنون الزائدتان المشبهتان بالفاء الثانية (١) .

وذلك أن التعريف ثلث التفكير ، والأجنى من الأسماء فرع في كلام العرب ، والصفة بعد الموصوف بها ، والثاني فرع على التفكير ، والتركيب فرع على المفردات ، والمعدل فرع بعد المعدول عنه ، والجمع فرع بعد الواحد ، والالف والنون الزائدتين يشبه بهما الاسم المذكر والمؤنث ، وأما وزن الفعل المختص به فبين . والوجه عندهم بسقوط التنوين من الفعل ثقله ، وذلك لأن الاسم أكثر استعمالاً منه ، والشيء إذا عاده اللسان خف . وإذا قل استعماله ثقل ، وهذه الأسماء — أي المبنية من الصرف — غيرها أكثر استعمالاً منها ، فثقلت ، فمنعت مما منع منه الفعل ، من التنوين ، وصار الجر تبعاً له ، وليس يحتاج من هذا إلا إلى معرفة تلك العلة التي تلازم عدم الانصراف ، وأما غير ذلك فمفضل .

هذا لو كان بيننا ، فكيف به وهو ما هو في الضعف ، لأنه إدعاء أن العرب أرادت ولا دليل على ذلك ، إلا سقوط التنوين ، وعدم الخفض ، وهذان إنما هما للأفعال ، فلو لا تشبه الأفعال ، لما سقط منها ما يسقط من الأفعال .

قيل : نجد في الأسماء ما هو أشد تشبهاً بالأفعال من هذه الأسماء التي لا تنصرف وهي منصرفة ، نحو « إجابة » وما أشبهه ، فـ « إجابة » مؤنث ، والفعل مشتق منه ، ودال على ما يدل عليه من الحدث ، وعابل — على مذهبيهم — كالفعل ، وهو مؤكد له ، والمؤكد تابع للمؤكد ، كما أن الصفة بعد الموصوف ، ففيه الثاني ، والتأكيد ، والعمل ، ودلالة الاشتقاق ، وإن لم تكن فيه التاء نحو « قيام » ، ففيه أنه لا يثنى ولا يجمع ، كما أن الفعل كذلك « (٢) » .

(١) الرد على النحاة : ١٥٧ .

(٢) الرد على النحاة : ١٥٨ .

لعل ما أثبتناه أهم ما أثاره ابن مضاء في كتابه « الرد على النحاة » من نقد لمنهج النحاة القدماء في البحث النحوي ودراسة القواعد النحوية ، يتضح لنا منه أن كل ما قام به من محاولات ، كانت هدفا لما قام عليه هذا المنهج من أسس ونظريات ، وتحطيا لما وضعه الأقدمون من قواعد ، دون أن يقدم البدائل السليمة لهذا الذي أعمل فيه معوله هدفا وتحطيا منذ أول صفحة في كتابه إلى أن فرغ منه .

كما يتضح لنا أيضا أن ابن مضاء اعتد فيما ذهب إليه ، على ما توصل إليه من سيقته من النحاة ، وما نادوا به قبله ، مثل أبي الفتح ابن جني مما أثبتته في خصاله من أن العليل في الكلام هو المتكلم نفسه ، إلا أن ابن مضاء — طبقا لما يعتقده من عقيدة أهل الظاهر — ينسب الكلام إلى الله — تبارك وتعالى — ، كما يعتد كذلك على ما ارتآه ابن الأثير في كتابه « أسرار العربية » و « الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين » ، ويعتد أيضا على ما أورده السراي في شرحه لكتاب سيويوه بالنسبة للعلل النحوية .

أي أن ابن مضاء القرطبي لم يكن معنيا بتطوير علم النحو ، وتجديد قواعده ، بقدر ما كان مهتما بنقد نحاة المشرق وآرائهم النحوية ، حتى قيل عن كتابه « الرد على النحاة » : إنها ألفه معارضة لنحاة المشرق وآرائهم النحوية (١) .

وإذا كان كتاب « الرد على النحاة » لابن مضاء القرطبي لم يمثل أساسا يبني عليه من يأتي بعده من العلماء بقدر ما يعد معولا لهدم ما أرساه الأوائل من قواعد ، إلا أنه قد فتح بابا استطاع أن ينفذ منه من أتى بعده من الباحثين إلى ذلك المرح الشايع الذي لم يكن ليجرؤ أحد قبله أن يتناوله بنقد أو تحميم منذ تم واكتمل مع نهاية القرن الثاني الهجري حتى نهاية القرن السادس الذي خرج علينا فيه ابن مضاء بكتابه ، على الرغم من أنه قد صاحب نشأة النحو نشاط كبير في علوم التفسير والفقه والحديث ، وكان لهذه العلوم تأثير كبير في الخط الذي سلكه علم النحو منذ نشأته ، ومع كل هذا لم يخرج عالم أو فقيه في تلك الفترة بتد بالتحاسة ، وينتهم بالكفر والغريب في كتاب الله مع تناول جميع الفقهاء والمفسرين والمحدثين قواعد النحو ، واعتبادهم عليها في كثير من جهودهم وآرائهم الفقهية (٢) .

ومن شجعهم كتاب « الرد على النحاة » لابن مضاء القرطبي على أن يلجوا هذا الحصن المنيع ، وأن يتسوروا ذلك المرح الشايع من المحدثين ، الأستاذ إبراهيم مصطفى الذي ألف كتابا سماه « إحياء النحو » ، خرجت

(١) المصدر السابق « المقدمة للدكتور شوقي ضيف » : ١٢ .
(٢) دراسات في النحو : ٧ .

طبعته الأولى بالقاهرة في عام ١٩٣٧ م ، وقد تناول فيه أغلب ما تناوله ابن مضاء في كتابه ، بل نقد لما أسس النحاة القدامى تعدوه ، وتفنيد لأرائهم النحوية ، إلا أنه يمتاز — فيما تناوله — على ما أورده ابن مضاء بالإيجابية والمشاركة ، وأنه لا يضع نصب عينيه العمل على هدم ما أرساه الأوائل من قواعد ، وما تعدوه من نظريات ، وإنما يضع البدائل الممكنة لما رأى أنه يمثل مقبلةً يسبيل تدريس القواعد النحوية ، ويقف حجر عثرة في طريق البحوث البناءة في مجال النحو العربي .

ولذا نراه يقدم لكتابه « إحياء النحو » بقوله : « اتصلت بدراسة النحو في كل معاهده التي يدرس فيها بمر ، وكان اتصالاً وثيقاً طويلاً ، ورايت عارضة واحدة لا يكاد يختص بها معهد دون معهد ، ولا تمتاز بها دراسة عن دراسة ، هي التبرم بالنحو ، والضجر بقواعده ، وضيق الصدر بتحصيله ، على أن ذلك من داء النحو قديماً ، ولاجله ألف « التسهيل » و « التوضيح » و « التقريب » ، واصطنع النظم لحفظ ضوابطه ، وتقييد شوارده » (١) .

ويقول أيضاً في مقدمة الكتاب نفسه : « ولقد بذل في تهوين النحو جهود مجيدة ، واصطنعت أصول التعليم اصطفاً بارعاً ، ليكون قريباً واضحاً ، على أنه لم يتجه أحد إلى القواعد نفسها ، وإلى طريقة وضعها ، غيصال : ألا يمكن أن تكون تلك الصعوبة من ناحية وضع النحو ، وتدوين قواعده لأن يكون الدواء في تبديل منهج البحث النحوي للغة العربية ؟ » (٢) .

ولقد بنى الأستاذ إبراهيم مصطفى كتابه « إحياء النحو » على ما بنى عليه ابن مضاء كتابه « الرد على النحاة » من قبل ، وهو الدعوة إلى إلغاء المعامل النحوي ، واستبعاد العلل الثواني والثالث ، ثم التفرع على على هاتين النظريتين في بنية أبواب النحو ، حيث يرى أن النحاة اكبوا على دراسة النحو قرابة ألف عام ، لا يرون من خصائص العربية ما ينبغي أن يشغلهم دونه ، ولفوا فيه الأسفار الطوال ، واكثروا الجدل والمناقشة في تعليقه وفلسفته ... وكان أساس بحثهم فيه ، أن الإعراب أثر يجليه المعامل ، فكل حركة من حركاته ، وكل علاقة من علاقاته ، إنما تجيء تبعاً لعامل في الجملة — إن لم يكن مذكوراً ملفوظاً فهو مقدر ملحوظ — ويطلقون في شرح المعامل وشرطه ، ودرجة عمله ، حتى تكاد تكون نظرية المعامل عندهم هي النحو كله (٣) .

(١) مقدمة (إحياء النحو) : ب .

(٢) المصدر السابق : د .

(٣) إحياء النحو : ٢٢ ، الأيضاح في علل النحو للزجاجي : ٧٠ ، ٧١ .

وتبعاً لما أخذ الأستاذ إبراهيم مصطفى نفسه به من اقتراح البدائل الممكنة لما يدعو إلى الغائه أو استبعاده من النحو ، فقد اقترح بعبارة للعامل النحوي يكن فيها بلى :

أولاً : عدم الاهتمام بالعلاقة الإعرابية .

لاسيما أنه قد ورد من النحاة ما يدل على عدم التزام العرب بالعلاقات الإعرابية في كلامهم ، ثم يسوق خبراً عن قطرب يؤيد ماذهب إليه حيث يقول : « كان محمد بن المستنير المعروف بقطرب — تلميذ سيويه والمتوفى سنة ٢٠٦ هجرية — يقول : إنها أعربت العرب كلامها لأن الاسم في حال الوقف يلزمه السكون ، فجعلوه في الأصل محركاً ، حتى لا يطلوا في الإدراج ، وعاقبوا بين الحركة والسكون وجعلوا لكل واحد البق الأحوال به ، ولم يلتزموا حركة واحدة ، لأنهم أرادوا الانساع ، فلم يضيّقوا على أنفسهم وعلى المتكلم بحظر الحركات إلا حركة واحدة » ١ هـ .

نقل الأستاذ إبراهيم مصطفى هذا النص عن « الأشياء والنظائر » للمسبوطي ، وهو رأي يشرح ما بين الحركة والسكون ، ولكنه يفضي إلى إبطال ظاهرة الإعراب ، وإلى التوسع على كل قائل أن يحرك آخر الكلمة كما شاء في كل موضع ، وذلك ما لم يقبله أحد من النحاة ، وما أظن قطرباً كان وفيه لرأيه هذا إلى آخر ما يقتضيه .

وكان إبراهيم بن السري الزجاج المتوفى سنة ٣١١ هجرية ، يجعل العامل في المبتدأ ما في نفس المتكلم من إرادة الأخبار عنه ، وكان تلميذه أبو القاسم عبد الرحمن بن اسحق الزجاجي المتوفى سنة ٣٢٩ هجرية يقول : « إن الأسماء لما كانت تعترياً المعاني فتكون فاعلة ، ومفعولة ، ومضافاً ، ومضافاً إليها ، ولم يكن في صورها وأبنيتها أدلة على هذه المعاني ، جعلت حركات الإعراب تنبئ عن هذه المعاني ، وتدل عليها ليقع لهم في اللغة ما يريدون من تقديم وتأخير عند الحاجة » ١ هـ . (١) .

كما يرى الأستاذ إبراهيم مصطفى أن الحركات الإعرابية لا تنبئ في تصوير المعنى ، ومن ثم لا يرى وجهاً لالتزام هذه الحركات ، ويستدل لذلك بعدم التزام الرفع للعامل ، والنصب للمفعول إذا أمن اللبس ، حيث يقول ابن مالك :

ورفع مفعول به لا يلتبس . ونصب فاعل أجز ولا تقس (٢)

(١) إحياء النحو : ٥٢ ، الإيضاح : ٩٩ ، ١٠٠ .
(٢) ألفية ابن مالك .

وشاهده على ذلك قول العرب : خرق الثوب المسبار ، برفع لفظه (الثوب) وهو مفعول به ، ونصب لفظه (المسبار) ، وهو فاعل ، حيث لا يعقل ان يكون الثوب هو الذى خرق المسبار ، وإنما العكس هو الصحيح .

كما يستشهد بقول ابن الطراوة (١) ، ثعقيا على قول ابن مالك المتقدم : « بل هو مقيس ، ومنه في القرآن الكريم « غطى آدم من ربه كلمات » (٢) — ينصب (آدم) ورفع (كلمات) ، فابن كثير — وهو القارىء المكي من القراء السبعة — ينصب (آدم) ويرفع « كلمات » (٣) .

ثانياً — تفهم معنى الحركات الإعرابية :

حيث يرى ان النحاة القدماء قد جعلوا الإعراب حكماً لفظياً خالصاً ، يتبع لفظ العاقل وأثره ، ولم يروا في علاماته إشارة الى معنى ، ولا اثر في تصوير المفهوم ، أو القاء ظل على صورته ، ويستدل لذلك برأى الكسائي في رده على الأصمعي حين سألته عن السبب في رفع (رثمان) من قول الشاعر :

لم كيف ما تعلو العلوق به رثمان انف اذا ما ضن باللبن

فرد الكسائي قائلاً : « اسكت . ما انت وهذا ؟ يجوز : رثمان ، ورثمان ، ورثمان ، — بالرفع ، والنصب دون تنوين ، وبالجزم مع التنوين — من غير ان يشير الى المعنى مع كل حركة (٤) . ثم يقول الأستاذ ابراهيم مصطفى : « ونحن نحاول ان نبحت عن معاني هذه العلامات الإعرابية ، وعن اثرها في تصوير المعنى ، فاذا تمت لنا الهداية الى هذا ، وجدنا عاصياً يقينا من اضطراب النحاة ، وحكماً عادلاً في خصوصياتهم العديدة المتشعبة ، ولم يكن لنا ان نسأل عن كل حركة ، ما مائلها ؟ ولكن ماذا تشير اليه من معنى ؟ » (٥) .

ثم يتبع ذلك ببيان ما يراه من معان لعلامات الإعراب فيقول : « فأما الضمة فهي علم الأستاذ ، ودليل ان الكلمة المرفوعة يراد ان يستند اليها . ويتحدث عنها ، وأما الكسرة فانها علم الاضافة ، وإشارة الى أن ارتباطاً

(١) أبو الحسين سليمان بن محمد ، سجع كتاب سيبويه من الأعلم ، خطأ سيبويه في باب (التمت) ، ألف « المقدمات على كتاب سيبويه » و « الترشيح » . ولد بمالقة ، وتوفي بها سنة ٥٢٨ هجرية .

(٢) سورة : من الآية ٢٧ .

(٣) إحياء النحو : ٤٩ .

(٤) المصدر السابق : ٤١ ، دراسات في النحو : ٨٦ (هليش) .

(٥) إحياء النحو : ٤١ .

(م . ١٠ — دراسات)

الكلمة بما قبلها ، سواء كان هذا الارتباط بأداة أو بغير أداة ، كما في :
كتاب محمد ، وكتاب لمحمد (١) .

وعليه فالمسند اليه هو المبتدأ ، والفاعل ، ونائب الفاعل ، ورغم ما ذكره النحاة من غرور بين هذه الثلاثة ، فإن الأستاذ إبراهيم مصطفى يرى أنه ليس ثمة فروق بينها ، اللهم إلا ما ابتدعه النحاة ، ومن ثم فالمسند اليه رمز لكل ما يسند اليه مسند ، أو يحكم عليه بحكم ، وأن علمه الضمة دائما ، حيث يقول : « هذه أبواب الرفع الثلاثة : المبتدأ ، والفاعل ، ونائب الفاعل ، اطرد فيها الأصل الذي قررنا ، واغناها عن تكثير الأبواب ، وتعدد الأقسام ، وعن فلسفة العاقل ، وشغب الخلاف ، وجعل الحكم النحوي أقرب إلى الفهم ، وأدنى إلى روح العربية ، ولا يخرج عن هذا الأصل من المرفوعات إلا بآبان :

أحدهما : المنادى ، — في بعض حالاته — مثل : يا أحمد ، يا رجل .

والثاني : منصوب (إن) وأخواتها (٢) .

ثم يفصل القول في الباب الأول منها ، هو « المنادى » بقوله : « المنادى ، وحقه النصب ، ويضم إذا كان علما مفردا ، أو تكرة مقصودة » (٣) . ثم يرى أن المنادى إذا لم يكن مضافا ، كان المنتظر أن يدخله التنوين ، ولكن التنوين يدل على التثنية ، والنداء يراد به معين ، ولا يقبل النحاة أن يكون التنوين في باب النداء للتثنية ، وحذفه للتعيين ، فغروا في هذا الباب من النصب والجر إلى الضم ، ثم يحاول أن يضع قاعدة خاصة لهذا الباب حيث يقول : « ويمكن صوغ القاعدة في وضع أصح وأوضح من كلام النحاة ، وأغنى عن تجديد اصطلاح خاص بهذا الباب ، وهو « متى أريد بالمنادى المخون معين ، حرم التنوين الذي هو علامة التثنية ، ومتى حرم التنوين ، ضم آخره قرارا من شبهة الإضافة إلى ضمير المتكلم ، وكانت قاعدة صحيحة ، دالة على روح العربية ، ووجه في إثباتها عن المعاني » (٤) .

وأما عن الباب الثاني ، وهو إسم (إن) وأخواتها ، يرى أنه يتحدث عنه ، أي مسند اليه ، ولكنه منصوب ، وأن نصبه خطأ وقع فيه النحاة ، ثم نراه يعزو ذلك الخطأ إلى أنهم لجأوا إلى نصبه إتباعا لإسم (إن) من الضمائر ، والموصولات ، وأسماء الإشارة ، وهذه كلها ضمائر في محل

(١) المصدر السابق : ٤٢ .

(٢) المصدر نفسه : ٦٠ .

(٣) المصدر نفسه : .

(٤) إحياء النحو : ٦٣ .

نصب ، وقد بلغت من الكثرة في القرآن الكريم حتى بلغت تسعمائة وعشرين موضعاً ، ولذا فقد غلب على وهبهم أن الموضع للنصب ، فلما جاء الاسم الظاهر نصب أيضاً ، ولكنه قد جاء إسم (إن) أيضاً في القرآن الكريم مرفوعاً ، وشاهده قول الله — تبارك وتعالى — : « إن هذان لساحران يريدان أن يخرجاكم أرضكم يسحرهما » (٢) ، كما جاء المعلوم على اسم (إن) أيضاً في القرآن الكريم مرفوعاً ، وشاهده قول الله — عز وجل — : « إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون » (٣) ، وكذلك قوله — عز من قائل — : « إن الله وللائه يصلون على النبي يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليماً » (٤) على قراءة من رفع « الملائكة » ، كما جاء إسم (إن) أيضاً مرفوعاً في قول رسول الله — صلى الله عليه وسلم — : « إن من أشر الناس عذاباً يوم القيامة المصورون » (٥) .

ورغم أن الاستاذ إبراهيم مصطفى قد قدم إحصاء لما ورد في القرآن الكريم ، من مجيء إسم (إن) الظاهر منصوباً ، وقد بلغ أربعين وأربعة وأربعين موضعاً ، إلا أنه يرى توهم النحاة أن الموضع للنصب لكثرة الوارد من إسم (إن) الضمير منصوباً ، فلما جاء الاسم الظاهر نصب أيضاً .

ثم يختم كلامه عن المسند إليه بقوله : « فقد رأيت أن إسم (إن) أصله الرفع ، وأن رفعه جائز صحيح ، وأن التزام الأصل الذي يتناه — وهو أن المسند إليه مرفوع — قد أطرده في الكلام ، وكشف لنا في باب (النداء) وفي باب (إن) عن سر خفي على النحاة ، وصحح لنا من الكلام ما أخطاه النحويون ، فهذه أبواب قد أطردها هذا الحكم ، وهو أن كل مرفوع فهو مسند إليه ، يتحدث عنه » (٥) .

ثم لا يفوت الاستاذ إبراهيم مصطفى أن يفرّد قولاً عن الفتحة ، حيث يرى أنها ليست بعلم إعراب ، إذ لا تدل على معنى ، كالذي تدل عليه كل من الضمة والكسرة ، حيث يقول : « إن الفتحة لا تدل على معنى كالضمة والكسرة ، فليست بعلم إعراب ، وإنما هي الحركة الخفيفة المستحبة عند العرب ، التي يحبون أن يشكل بها آخر كل كلمة في الوصل ، ودرج الكلام ، فهي في العربية نظير السكون في لغتنا العامية » (٦) .

- (١) سورة طه : آية ٦٣ .
- (٢) سورة المائدة : آية ٦٩ .
- (٣) سورة الأحزاب : آية ٥٦ .
- (٤) حديث شريف .
- (٥) إحياء النحو : ٧١ .
- (٦) المصدر السابق : ٧٨ .

وبعد ذلك ينتقل الأستاذ إبراهيم مصطفى إلى باب من أكثر أبواب النحو صعوبة ، وأشدّها التواء ، وهو باب « الاشتغال » ، محاولاً معالجته على أساس ما تدل عليه العلامات الإعرابية من معان ، حيث يقول :

« من المواضع التي رددت فيها النحاة الحكم بين النصب والرفع ، باب « الاشتغال » ، وهو باب دقيق عويص ، وعسر النحاة فيه البحث ، واكتروا الخلاف ... وأصل هذا الباب أنك تقول : لقيت زيدا ، ف « زيد » منصوب ، وهو مفعول به للفعل « لقيت » كما يعرب النحاة ، ولك أن تقدم « زيدا » لسبب ما من أغراض التقديم ، فتقول : زيدا لقيت ، أو زيدا لقيته ، وهذا التركيب الأخير وحده هو موضع الاشتغال ولاجله خلق الباب ، وأطيلت أبحاثه » (١) .

وبعد أن يورد ما وضعه النحاة من أحكام لهذا الباب ، وما تعدوه من قواعد لهذا التركيب ، يثبت لنسأ في لبقاة شبيقة ما يراه علاجاً له ، يقوم على ما ارتآه من دلالة الرفع ، وأنه خاص بالاسم الذي ، وعدم دلالة النصب على معنى ، فيقول : « هذا مجمل ما فصلوه ، وأعفينك من خلاف وجدل عنيف ، وأما تفسير هذه الأحكام كلها على ما ذهبنا إليه فمقريب ، وذلك أنك إذا أردت بالاسم المتقدم على الفعل في مثل « زيد رأيته » أن يكون متحدثاً عنه ، مسند إليه ، فليس إلا الرفع ، والاسم آت في موضعه من الكلام ، وإذا أردت أن هذا الاسم إنما سيقنتبه للحديث ، وبيانا له ، لا متحدثاً عنه فبالحكم النصب ، تقول « زيدا رأيته » وقد تقدم الاسم عن موضعه ، وخولف به ترتيبه لفرض أو لمعنى قصد إليه المتكلم من معاني التقديم ، ووجه الكلام في الحالة الأولى أن نقول « زيدا رأيته » تذكر الضمير ، وربما جاز « زيدا رأيته » بحذفه ، لأنه مفهوم ، ولأنه — كما يقول النحاة — فضلة .

أما وجه الكلام في الحالة الثانية أن نقول « زيدا رأيته » ، ولك أن تقول « زيدا رأيته » بذكر الضمير في البيان ، وقد قال سيبويه في مثل « زيد رأيته » : « النصب عربى كثير ، والرفع أرجح » ، وما يبيانه يوافق قوله ، ويشرح سببه ، ويفسر وجه الدلالة في كل من الإعراب » (٢) .

وبعد أن أفاض الأستاذ إبراهيم مصطفى في معالجة (نظرية العاقل النحوى) على أساس مما قرره لها من بدائل تكن في الاقتراحين اللذين أوردناهما ، وفصلنا القول فيهما ، وهما :

- ١ — عدم المغالاة في النبسك بالعلامة الإعرابية .
- ٢ — تفهم معاني العلامات الإعرابية .

(١) المصدر نفسه : ١٥١ .

(٢) إحياء النحو : ١٥٤ .

نحده ينتقل الى باب آخر من ابواب النحو الشائكة ، فيبدأ في معالجته معالجة من نوع جديد ، فيها الغناء كل الغناء عما أحدثته النحاة حول هذا الباب الدقيق من جدل عنيف ، وسفسطة عقيدة ، حيث يبدأ تلك المعالجة بتحديد الأساس الذي سوف يبنى عليه رايه في هذا الباب ، وما يضيفه عليه من السهولة واليسر ، فيقول : « والقاعدة التي نضعها لهذا الباب مستمدة من الأصل الذي قررنا في بحثنا هذا ، وهو ان العرب تدل بهذه الخواص على معان يقصِدون اليها في الكلام ، فالتنوين معنى يجب ان نتبينه ، ومعنى التنوين غير خفى ، فهو علامة التفكير ، وقد وضعت العرب للتعريف أداة تدخل اول الاسم وهي (ال) ، وجعلت للتفكير علامة تلحقه وهي « التنوين » ، وسترى اطراد هذا الحكم وتحققه فيما ينصرف من الأسماء ، وما لا ينصرف ، وسوف يكون أوسع شقة للخلاف بيننا وبين النحاة في (العلم) ، فهم يرون ان حقه التنوين ، وأنه لا يحرمه ، حتى نتحقق فيه علة من موانع الصرف . ونرى أنه لا يتون كما لا يتون غيره من المعارف ، ولا يفظه علم التفكير ، حتى لا يكون فيه نصيب من معنى التفكير كما ستري — (١) .

وبعد ان لخص الأستاذ ابراهيم فكرته في المنع من الصرف بالنسبة للأعلام التي تلخص في ان المنع من الصرف في الأعلام دليل العلية الخالصة ، وان التنوين هو علامة التفكير ، وإن لحق الأعلام فلأنها تدل على الشيوع والتفكير ، راجع بعد ذلك يشرح فكرته هذه في شيء من التفصيل فيقول : « وقد وجب ان ننصرف عما قررره النحاة في هذا الباب ، بعد ما تبين أنه لا يمثل العربية ، ولا يساير أحكامها ، وأن ان نرجع الى أصلنا في الصرف ومنعه ، فنزيد بيانه ، ونذكر ما بدا لنا من دليله .

فلنسا : إن التنوين للتفكير ، وقد نص النحاة على هذا أيضا فقالوا : إن التنوين يدل على التفكير في المبنيات وحدها دون المعربات ، يقولون (سيبويه) بغير تنوين لخصص معين ، وكذلك (صه) بالتنوين للكف من كل حديث ، و (صه) بلا تنوين للكف عن حديث خاص . ونحن لا نقبل تخصيصهم هذا ، ولا قصرهم تنوين التفكير على المبنيات ، بل نرى أنه في المغرب أكثر دلالة على التفكير ، وأوسع استعمالا ، وأن حذفه آية ظاهرة على التعريف ، وإذا عدنا المعارف لم نجد التنوين يدخل واحدا منها إلا « العلم » .

مفسر ، والإشارة ، والموصولات ، والمضاف ، والمعرف — (الب) والمتنادي المعين ، لا يدخل التنوين شيئا منها .

والعلم وحده هو الذى يجب أن ننظر فيه ، لنرى لِمَ دخل التنوين بعض الأعلام وهو معارف ؟! ونستري أن الجواب قريب ، وسنقدمه من أقوال النحاة والمتكلمين .

قرأت قريبا ما يقولون في (سيبويه) بنسونا ، وغير مثنون ، وأن التنوين فيه يدل على معنى التنكير — وهو علم في كلا الحالين — فدلونا على أن العلم ، يدخله معنى التنكير والتعميم ، وقد وضح هذا المعنى أبو سعيد السيرافي في شرحه لكتاب سيبويه ببيان واسع واضح قال : « أعلم أن المعرفة تشارك النكرة في موضعين ، وإنما يكون التعريف والتنكير ميمسا على قصد المتكلم ، وذلك في الأسماء الأعلام ، وفي لُغِيَّ الأسماء المضادة التي يمكن فيها التنوين ، وتجعل إضافة لفظية .

نقول في الأعلام : جاء زيد وزيد آخر ، ومررت بعثمان وعثمان آخر ، ومع كل إبراهيم أبو اسحق . وإنما صار الاسم العلم أصلا للتعريف ، لأنه الاسم الذي يقصد به المسمى شخصا لتبنيته بذلك الاسم من سائر الأشخاص ، كرجل سمي ابنه زيدا أو غيره ، ليعرف بإسمه من غيره ، وهذا أصله ، ثم سمي غيره بمثل ما سمي به فترادف ذلك الاسم على شخص كثير ، وكل شخص منها سمي به لاختصاصه ، ثم صار بالمشاركة عاما ، فاشبهه أسماء الأنواع ، كرجل وفرس ونحوه ما هو لجماعة كل واحد منهم له ذلك الإسم ، فإن أورده المتكلم مقاصدا إلى واحد ، عتده أن المخاطب يعرفه فهو معرفة ، وإن أورده على أنه واحد من جماعة ، لا يعرفه المخاطب فهو نكرة .

فهذا غاية الجلاء في شرح ما يدخل العلم من معنى التنكير * (١) .

ووجه آخر أكد عندنا منه ، وهو أن العلم كثيرا ما يلحق فيه معنى الوصف ، فإننا حين ننقل الكلمة من وصف أو مصدر ، فنجعلها علما على ذات ، لم نقصد إلى إهدار معنى الوصف ، وإضاعته بتاتا ، كالرشييد ، والمأمون ، والأمين ، واللقب نوع من العلم ، ولولا أننا نقصد فيه إلى صفة تدح أو تدم ما كان لقياس ، فإذا استعملت العلم ترمى إلى الدلالة على هذه الصفة ، فقد جنحت به إلى استعمال الصفات ، تنكرها مرة بالتنوين ، وتعرفها أخرى بـ (الف ولام) ، فنقول : فضل ، والفضل ، وزيد ، والزيد ، وقصد دلل الإمام الرضى لهذا بادق دليل قال : (والدليل على إمكان لمح الوصف في العلية قولهم : إنها سميت (هانئا) لتها ، وقول حسنان في الرسول صلى الله عليه وسلم :

وشق له من إسمه ليحله فذو العرش محمود وهذا محمد

(١) إحياء النحو : ١٧٤ ، ١٧٦ .

وأبضا تعلم أن اللقب كالمظهر ، وقنة ، من الاعلام ، واللقب هو الذى يعتبر فيه المدح والذم ، فيمكن فيه لمح معنى الوصف الاصلى ، ويؤكد هذا قول النحاة : إنما تدخل اللام على الاعلام التى اصلها المصادر المختلفة (١) .

واستعمال العرب يشهد أنهم أحسوا فى العلم نوعا من التنكير ، فقد استعملوه مضافا ، وأدخلوا عليه (الـ) ، ولم يصنعوا هذا الصنيع بشئ من المعارف سواه . فبها ورد مضافا قول الشاعر :

علا زيدنا يوم النقا راس زيدكم بأبيض من ماء الحديد يمان
فإن تتلوا زيدا يزيد فتمنا أقادكم السلطان بعد زمان

وقال :

لشنان ما بين اليزيدى فى الندى يزيذ سليم والأغر ابن حاتم
يزيد سليم سالم المال ، والفتى أخو الأزد للأبوال غير مسلم

قال ابن جنى : « وهذا كثير منهم » .

ومن استعماله بـ (الـ) :

غلب المسابيح الوليد سباحة وكفى قريش المعضلات وسادها
وقول أبى النجم :

باعد أم العمرو من أسرها حراس ابواب على قصورها (٢) .

ويعد أن أماض الأستاذ إبراهيم مصطفى القول فى شرح نظريته فى المنع من الصرف بالنسبة للاعلام — على النحو المتقدم — راجح يطبقها على بقية الاسماء التى قرر النحاة فيها منع الصرف ، ونحريم التنوين فيها ، حيث يردّها جميعا الى العلبية وما يشابهها ، وقد فصل القول فى ذلك أيضا تفصيل ، وأبان عن رايه ايما . إيانة ، عابلا على إخضاع هذا الباب برمته الى فكرته التى لخصها فى أوجز عبارة ، وهى أن « التنوين علامة التنكير ، وعدم التنكير علامة التعريف » .

ويعد أن اتى الأستاذ إبراهيم مصطفى على هذا الباب شرحا وإيضاحا وتفصيلا نرى أن ما أثبتناه فيه الغناء كل الغناء عن إيراد كل ما أورده فى كتابه « إحياء النحو » ، وقد تفننى الإشارة عن العبارة ، ومن أراد الاستزادة ، وكثرة الإفادة ، فعليه بمراجعة كتابه « إحياء النحو » .

وكما أسلفنا القول فى أن دعوة ابن مضاء القرطبي الى تبسيط النحو ، التى بدأها بالمطالبة بالغناء نظرية العايل النحوي ، واستبعاد العلل

(١) المصدر السابق : ١٧٦ ، ١٧٨ .

(٢) إحياء النحو : ١٨١ — ١٩٢ .

الثواني والثالث ، وإن كان أساسها ومبعثها التشيع لمذهب أهل الظاهر الذي حمل لواءه الخليفة يعقوب بن يوسف بن تومرت في إبان حكم دولة الموحدين بالأندلس أولا ، ثم معارضته لنحاة الشرق وآرائهم النحوية ثانيا ، إلا أنها قد صادقت هوى لدى بعض المشرقيين ، وتركت صدق في نفوسهم ، بل ألقت ظللا على آرائهم في النحو ومباحثه .

فمع بداية العقد السادس من القرن الحالي ، ألف الأستاذ محمد أحمد بركات الموجه العام بوزارة التربية والتعليم المصرية كتابا سماه « النحو المنهجي » ، دعا فيه إلى تيسير القواعد النحوية ، التي أصبح ينوء بها كاهل الدارسين ، وتعبا بها عقولهم ، وتنفر منها نفوسهم ، وجاءت دعواته أيضا منصبة على الفناء العليل النحوي . لما يمثل من عقبة كاداء في سبيل تفهم النحو العربي ، واستيعاب قواعده ، حيث يقول : « إهتم النحاة بالعوامل إهتماما كبيرا ، وقسموا أبواب النحو مئتين بهذه العوامل ، ثم عنوانوا كل باب بعنوان يفيد أن العوامل هي الأساس التي تدور حولها الدراسة ، فهذا باب (إن) وأخواتها ، وذلك باب نواصب الفعل المضارع ، وباب جوازيم الفعل المضارع .. وهكذا ، مع أن العرب كانت لا تعرف رافعا ولا ناصبا ولا جازما ، ولكنهما كانت تتكلم بالسليقة ، فترفع وتنصب وتجزم وتجر من غير أن تعرف أن عاملها لفظيا ولا معنويا أثر ، فظهر أثره في أواخر الكلمات المعربة .

وإن نظرية العامل اضطرت النحاة اضطرابا إلى أن يقدروا ، ويضربوا إضمارا جائزا وواجبا ، ويحذفوا ، فالحركات تقدر لأن إظهارها ثقيل أو متعذر ، أو لأن محلها مشغول عنها .. أو نحو ذلك ، والفاعل ضمير مستتر استقارا واجبا أو جائزا ... و (أن) تنصب الفعل المضارع ، وهي مستترة وجوبا أو جوارا ، وكل جار ومجرور لابد له من متعلق ، إن لم يكن ظاهرا فمقدر ، وقد تحذف بعض الالفاظ حذفًا واجبا أو جائزا ، كما في المبتدأ والخبر ، كما تحذف بعض الجمل ، كما في الشرط وجوابه ... وهكذا .

وهذه كلها مروض الجاهم إليها العامل ، وما صاحب البحث وراء أثره من قبيل وتقدير ونحو ذلك (١) .

وبعد هذا التنديد بنظرية العامل النحوي ، أخذ الأستاذ بركات في الاستشهاد ببعض الأبواب التي برز فيها أثر الأخذ بنظرية العامل ، فأفسدتها ، وخرجت بها عن مقتضاها الأصلي عند العربي الذي كان ينطق العربية بالسليقة ولا يدري من أمر ذلك العامل شيئا ، ومن هذه الآثار :

(١) النحو المنهجي : ٤٦ ، ٤٧ .

- ١ — تقدير ضمير مستتر في الفعل الذي تقدم لماعله .
- ٢ — تقدير ضمير مستتر في الاسم المشتق .
- ٣ — تقدير متعلق للجار والمجرور والظرف .
- ٤ — جعل فعلى الشرط والجواب الماضيين في محل جزم .
- ٥ — جعل المنادى غير المنصوب في محل نصب .
- ٦ — تقدير (ان) لنصب المضارع بمعد لام التعليل ولام الجحود وأخواتها .

ويعد أن يذكر الأستاذ برائق قصة دماذ اللغوى مع المازنى ، ويثبت شعرا لدماذ يسخر فيه من النحو والنحويين ، يعقب بقوله : « وبهذا وغيره مما قدمنا من أمثلة ، نجد أن للنحويين عللا ، واتيسرة ، ومنطقا ، واحتجاجات ، خرجت بهم عن الغاية التي يرسمها النحاة الأولون للنحو ، وهو أن يكون وسيلة لحفظ الكلام العربى من الفساد باللحن ، وصيانة مبناه من الخلل ، وقد سخر منهم الأدباء ، ورموها بالضعف والتهافت ، ورموهم بالنسبسة ، وتندروا بهم ، فقال قائلهم :

ترنوا بطرف ساحر مائر أضعف من حجة نحوى » (١)

ثم ينتقل الأستاذ برائق الى الدعوة الى تقسيم أبواب النحو على أساس ما تفيد اللفاظ من معان ، وليس على أساس ما تعمله من إعراب ، فكل الكلمات التي تؤدي معنى واحدا ، تجمع تحت باب واحد ، حيث الأساس ليس هو الإعراب ، وإنما هو حفظ اللسان العربى ، وصيانة اللغة ، وسلامة اللحن ، ثم يطبق نظريته هذه على بعض الأساليب مثل : أسلوب التفى ، واسلوب التوكيد ، واسلوب التعجب ، حيث يقول عن أسلوب التفى : « أسلوب التفى كان موزعا على أبواب كثيرة ، بحسب كل أداة من أدوات التفى من الناحية الإعرابية ، فلم ، ولما ، ولن ، ولا ، وما ، وليس ، كلها تفيد التفى من حيث المعنى ، وإن اختلف ضبط الكلمات التي تقع بعدها ، ولما كان النحاة المتقدمون يعتبرون العادل أساسا في التقسيم ، وضعوا (لم) و (لسا) في باب الجوازم ، و (لن) في باب نواصب الفعل المضارع ، و (لا) يتحدثون عنها نافية للجنس داخله على الجبلة الإنسانية ، أو نافية للفعل المضارع المرفوع ، و (ما) تنفى الجبلة الإنسانية أيضا ، وتنفى الفعل المضارع المرفوع ، و (ليس) تأتي في باب (كان) وأخواتها (٢) .

ثم يردف حديثه عن أسلوب التفى ، بحديث عن أسلوب التوكيد ، ثم

(١) النحو المنهجى : ٤٩ .
(٢) المصدر نفسه : ٥١ .

حديث مماثل عن أسلوب التعجب ، ويدعو الى جمع الادوات المتشابهة في المعنى تحت باب واحد ، فالادوات التي تؤدي معنى التوكيد تحت باب « أسلوب التوكيد » والتي تؤدي معنى التعجب تحت باب « أسلوب التعجب »

فهو يرى ان الأخذ بنظرية المعامل قد أدى الى تزيق النحو ، وتفتيت قواعده ، وفصل أدوات المعاني المتشابهة بعضها عن البعض الآخر ، وجعل ما تتألف منها مفرقا في ابواب شتى حتى لم يعد بينها رابط ، ولم تبق لها باختها صلة ولا وشيجة ، حيث يختم نقده للمعامل واثره بقوله : « واذا قد اتجهنا اتجاها وظلينا ، راغبنا أن نجنع المعاني الواحدة في باب واحد ، ولا نفعل ما فعل النحويون من قبل فمزقوها تزيقا » (١) .

ثم ينتقل الأستاذ برائق الى وضع بعض الاقتراحات والتوصيات التي يرى ان في الأخذ بها التيسير كل التيسير على الدارسين لعلم النحو . ويأخذ في التعليل لكل هذه الاقتراحات ، مبينا أوجه القصور ، ومبرزاً صور المشقة والعنف في الالتزام بها عليه النحويون في عرضهم لأبواب النحو في مؤلفاتهم ، فمن هذه الاقتراحات والتوصيات .

(أ) الأخذ باصطلاح « المسند اليه والمسند » :

ويعلل لذلك بقوله : « أريد بالمسند إليه : المتحدث عنه ، وأريد بالمسند الحديث أو المحدث به ، ويدخل في ذلك ما هو معروف بالمبتدأ والخبر ، والفعل والفاعل ، والفعل ونائب الفاعل ، والمسند اليه ، المبتدأ ، والفعل ، ونائب الفاعل ، والمسند : الخبر ، والفعل ، وباستعمال هذا المصطلح تكون قد جمعنا ثلاثة أبواب في باب واحد ، وباعدنا بين تلاميذنا وبين أمور كانت تنهم عليهم ؛ ولا يفهمون لها تعليلا (٢) .

(ب) عدم تقدير ضمائر في الأفعال :

فيرى ان الفعل يدل بأصل وضعه اللغوي على فاعله ، عدلالته عليه لفظية ، ويستدل لذلك بقول ابن مضاء القرطبي : « الاظهر ان دلالة الفعل على الفاعل لفظية ، ألا ترى أنك تعرف من الياء في (يعلم) أن الفاعل غائب مذكر ، ومن الالف في (أعلم) أنه متكلم ، ومن النون في (نعلم) أنهم متكلمون ، ومن التاء في (تعلم) أنه مخاطب أو غائبة ، ووقع الاشتراك هنا — كما في (يعلم) وما أشبهه — بين الحال والمستقبل ، وتعرف من

(١) النحو المنهجي : ٥٠ ، ٥١ .

(٢) المصدر نفسه : ٥٥ ، ٥٦ .

لفظ (علم) أن الفاعل غائب بذكر ، وعلى هذا فلا ضمير ، لأن الفعل يدل بلفظه عليه ، كما يدل على الزمان ، فلا حاجة بنا إلى إضمار (١) .

(ج) إعتبار ضمائر الرفع المتصلة البارزة بإشارات :

ويرى أن ضمائر الرفع المتصلة بإشارات تدل على النوع (المذكر والمؤنث) ، أو العدد (المفرد والمتنوع والجمع) ، أو النوع والعدد جميعاً ، وليست فاعلين ، ولا نائية عن الفاعلين ، ويستدل لذلك بأقوال النحاة الأقدمين أمثال : سيبويه ، والأخفش ، والمازني ، وابن يعيش ، كما يستدل بآي من القرآن الكريم ، وبالحديث النبوي ، وأشعار لامية ابن أبي الصلت ، والفريدي ، وغيرها ، حيث يقول سيبويه : « وأعلم أن من العرب من يقول : « ضربوني قوبك » وضربتني أخواك » فشبهوا هذا بالتساء التي يظهرونها في (قالت فلانة) فكانهم أرادوا أن يجعلوا للجمع علامة كما جعلوا للمؤنث علامة « (٢) .

ثم يعقب الأستاذ برائق بقوله : « وأيا كان الأمر » فإن الصنعة النحوية لم تمنع أن يعترف بعضهم بأن هذه العلامات حروف ، وقد حيل عليها التاء في (كتب) و « نا » في (قمنا) — إذا أشارت إلى الفاعلين — ورئى أن في هذا تخفيفاً على التلاميذ ، وتيسيراً لهم ، حتى لا يخلطوا بين ألفي (الزيدان قالمنا) ، وبين واوي (الزيدون قالموا) ، وبين تاء (كتبت) للمؤنث — الساكنة — وتاء (كتبت) للمتكلم أو المخاطب — المتحركة — ، وحتى تخلص من التاويلات الكثيرة التي وردت في لغة : يتعاقبون فيكم ملائكة « (٣) .

(د) عدم تقدير متعلق للظرف والجار والمجرور :

كما يرى الأستاذ برائق أن تقدير متعلق للظرف والجار والمجرور هو أيضاً من تأثير الأخذ بنظرية المسائل النحوي ، وليس في هذا التقدير إلا المشقة والعنت لمن يدرسون النحو ، أو يبحثون فيه ، إذ الأساليب العربية واضحة تمام الوضوح ، لا تستدعي تقديراً ولا تأويلاً ، ويستدل لذلك بقول ابن مضاء أيضاً : « فيزعم النحاة أن قولنا (في الدار) متعلق بحذف تقديره (زيد مستقر في الدار) ، والداعي لهم إلى ذلك ما وضعوه من أن المجرورات إذا لم تكن حروف الجر الداخلة عليها زائدة ، فلا بد لها من عامل يعمل فيها ، إن لم يكن ظاهراً كتولنا (زيد قالمنا في الدار) ،

(١) الرد على النحاة : ١٠٥ .

(٢) النحو المنهجي : ٦٦ من (الكتاب) لسيبويه .

(٣) المصدر السابق : ٧٢ .

كان مضمرًا كقولنا (زيد في الدار) .. وهذا كله كلام تام لا يفتر السامع له إلى زيادة (كائن) ولا (مستقر) ، وإذا بطل العاقل والعمل فلا شبهة لمن يدعى هذا الإضمار (١) .

ثم امرد الأستاذ برائق حديثًا لكل من تنحية المقصور والممدود وجميعها تصحيحًا ، وإسم (لا) النافية للجنس ، والمنادي ، محاولًا التوصل إلى قواعد لكل منها تكون قريبة من اهتمام الدارسين ، متشعبة مع قدرات المتعلمين الذهنية ، وملكاتهم الفكرية ، حتى لا ينفروا من الدراسات النحوية ، ويقبلوا عليها بنفس راضية ، كما يقبلون على دراسة العلوم الأخرى .

تعقيب :

لا ريب أن الأستاذ محمد أحمد برائق قد انطلق في دعوته إلى تيسير القواعد النحوية من الفكرة التي أثارها ابن مضاء القرطبي أيضًا ، شأنه في ذلك شأن من تقدمه ممن أو دلوا بدلوهم في هذا الصدد ، فقد بدأ بنقد نظرية العاقل النحوي ، مظهرًا ما ترتب على الأخذ به من عقبات ومعوقات في مسار الدراسات النحوية ، مما أدى إلى السأم والضجر من هذه الدراسات ، ثم جاء الجزء المتبقى من دعوته تطبيقيًا لاثّر سيطرة نظرية العاقل على تفكير النحاة في عدد من الأبواب النحوية .

وإنما يمتاز الأستاذ برائق عن ابن مضاء في أنه أشبع نقده وتفنيدته لنظرية العاقل النحوي وآثارها على الدراسات النحوية ، بتقديم بعض الحلول والاقتراحات البديلة التي يمكن عن طريق الأخذ بها الخروج من ربكة العاقل والتخلص من آثاره السيئة ، وإحلال فكرة المعنى محلها في تقسيم أبواب النحو ومعالجة موضوعاته ، فقد كان إيجابيًا في دعوته ، بينما كان ابن مضاء سلبيًا يعمل للهدم دون أن يضع أساسًا لبناء نحوي سليم .

وكما أسلفنا القول في أن دعوة « ابن مضاء » إلى تيسير القواعد النحوية ، التي بدأها بالمطالبة بإلغاء نظرية العاقل ، واستبعاد العسل الثواني والثالث من النحو العربي ، وإن كان أساسها التشيع لمذهب أهل الظاهر ، الذي حيل لواءه الخليفة يعقوب بن يوسف بن تومرت إبان قيام دولة الموحيدين في الأندلس أولاً ، ثم الإيمان في معارضة نحاة المشرق وآرائهم النحوية ثانياً ، إلا أن هذه الدعوة من جانب ابن مضاء قد صادفت

(١) النحو المنهجي : ٨٠ . عن : الرد على النحاة) .

هوى في نفوس بعض المشرقين ولاقت صدى في أفكارهم ، بل ألفت ظلا على آرائهم النحوية ، وبحوثهم اللغوية .

نقد أخرجت المطابع بعد ذلك — على نحو متتابع — عددا من المؤلفات والمصنفات التي تلقت الدعوة من ابن مضاء ، ثم أخذت تضرب على الوتر نفسه ، على خلاف في المنهج ، وتباين في تناول ، ولكن على توحيد في الهدف ، واتفاق في القصد وهو الدعوة إلى تيسير القواعد النحوية ، وقد عرضنا فيما تقدم لاثنتين من هذه المصنفات ، هما : إحياء النحو للأستاذ إبراهيم مصطفى ، والنحو المنهجي للأستاذ محمد أحمد برانق ، ونتناول إن شاء الله في الجزء الثاني من هذا البحث بالمعرض والتحليل لأربعة آخرين هذه المصنفات التي خرجت تحمل لواء هذه الدعوة ، وهي : « نحو التيسير » للدكتور أحمد عبد الستار الجوارى ، و « مباحث لغوية » للدكتور إبراهيم السامرائي ، و « اللغة العربية معناها ومبناها » للدكتور تهاجم حسان ، و « اللغة العربية المعاصرة » للدكتور محمد كامل حسين .

(يتبع)



الثنائية في الفكر البلاغي

١ . د . د . محمد عبد المطلب (١)

إن النظر في البحث البلاغي في صورته التي وصلت إلينا ، يدل على أنه قد مر بمراحل تطورية هيات له أن يأخذ طبيعة متكاملة ، بامتساره نزعاً من فروع الدراسة الجبالية للنص الأدبي ، ولم يتحقق له ذلك إلا بعد أن توافر له أمران :

الأول : أن المسائل التي تناولها تجددت صورها ، بحيث يمكن — من خلالها — رصد ما يمكن ، أو ما لا يمكن أن يقع تحت الشاغل البلاغي ، ويعني آخر تحدد ما هو من اختصاص البلاغة ، وما هو خارج هذا الاختصاص .

الأخر : أن البلاغة القديمة كانت لها أساليبها التحليلية ، أو التقنية الخاصة بها ، والتي تتلائم مع الخواص الذاتية لمباحثها . والملاحظ أن هذه الأساليب قد تحورت حول ثنائية جدلية أحياناً ، وتحولية أحياناً أخرى ، وتناوبية أحياناً ثالثة ، وامتدت هذه الثنائية من التصورات الكلية إلى العناصر الجزئية ، ويعني آخر ، كانت لها السيطرة المميزة على الفكر البلاغي القديم .

والتصور الكلي للبحث البلاغي دار في إطارين موسعين (المعاني والبيان) والترابط بينهما جعل تحديد البلاغة قائماً على ازدواجية تعريفية ، فهي « العلم بجواهر الكلم المفردة والمركبة ، ودلائل اللفاظ المركبة ، لا من جهة وضعها وإعرابها » (١) .

والتصور التحليلي لهذا التعريف يشكل الثنائيات التالية :

١ — الكلم المفردة .. الكلم المركبة .

٢ — الكلم المفردة والمركبة .. دلائل اللفاظ المركبة .

والمقصود (بجواهر الكلم المفردة والمركبة) : علم البيان .

والمقصود (بدلائل اللفاظ المركبة) : علم المعاني .

وكل النشاط البلاغي كان يعتمد على الانتهاء المطلق لهذه الثنائية ، وهو انتهاء يحل طابعاً مميزاً لاسميه (الثنائية البلاغية) ، ولا شك أن البلاغيين قد استندوا منها معظم الحقائق الفنية التي رصدها في

* استاذ البلاغة والنقد الأدبي المساعد بكلية الآداب — جامعة عين شمس .

(١) الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز — (يحيى العلوي — المقتطف بمصر ١٩١٤ : ١ / ١٢) .

المستوى النظري أو التطبيقي . ولا شك أيضا أننا مدينون لهم في الكشف عن كثير من الأنماط اللغوية ، التي كان تدقيقهم في وضعها وسيلة فعالة في إبراز طاقات تعبيرية ، تعمل على تأكيد أدبية الصياغة وشاعريتها ، وطبيعة الإدراك الفئائي جملة من أي طرف ثالث — إذا وجد — شيئا هابشيا ، فإن تعدد أشكال الكلام يعود إلى منطلقين محددين (المعاني والبيان) ، والنظر إلى الواقع التطبيقي للصياغة أضاف بعدا ثالثا يمثل عملية التحسين الزائدة على أصل المعنى ، أي (البديع) ، والإدراك الفئائي فيه يأتي من وضعه في تقابل مع (المعاني والبيان) فهو « علم يعرف به وجوه تحسين الكلام بعد رعاية تطبيقه على مقتضى الحال ووضوح الدلالة » (١) .

فالتحسين عملية فنية تتقابل مع التطبيق على مقتضى الحال ، ووضوح الدلالة ، وهو تقابل يجعل من التحسين شيئا هابشيا كبا قلنا .

وتتناول الإدراكات الجزئية لمباحث البلاغة من خلال علومها الثلاثة « البيان والبديع » يبلور هذه الفئائية التي لاحظناها .

(فنعلم البيان) هو « معرفة إيراد المعنى الواحد في طرق مختلفة بالزيادة في وضوح الدلالة عليه وبالتقصان ، ليحترز بالوقوف على ذلك عن الخطأ في مطابقة الكلام للهام المراد منه » (٢) .

والفئائية الأولى في هذا التعريف (الزيادة والتقصان في وضوح الدلالة) ترتبط بفئائية إدراكية هي (الدلالة العقلية والوضعية) ولا مجال لمباحث البيان في الدلالة الفئائية ، وإنما مجالها الدلالة الأولى ، لأنها التي تحتل الانتقال بين مستويات مختلفة ، والنحرك بينها هو مجال الرصد البلاغي من خلال لزوم أحدها للآخر على وجه من الوجوه .

وعذا اللزوم يدور أيضا في مجموعة من الفئائيات المنطقية التي شققتها البلاغيون ، كالذي بين الإمام والخلف بحكم العقل ، أو بين طول القسابة وطول النجاد بحكم الاعتقاد ، وقد تكون هذه الفئائيات من جانب واحد ، كالذي بين العلم والحياة بحكم العقل ، أو بين الأسد والجراء بحكم الاعتقاد .

فمرجع (علم البيان) اعتبار جهتين : جهة الانتقال من ملزوم إلى لازم ، وجهة الانتقال من لازم إلى ملزوم (٣) .

وإمكانية وجود جهة ثالثة في هذا المرجع شيء مرغوض ، « فلا يريك

(١) الإيضاح لمختصر تلخيص المفتاح — الخطيب القزويني — صبيح بصر : ٢٤٣ .

(٢) مفتاح العلوم — السكاكي — دار الكتب العلمية بيروت : ٧٠ .

(٣) السابق : ١٤١ .

بظاهرة الانتقال من أحد لازمى الشيء إلى الآخر ، مثل ما إذا انتقل من بياض الثلج إلى البرودة ، مبرجمه ما ذكر ينتقل من البياض إلى الثلج ، ثم من الثلج إلى البرودة » (١) أى إن هناك إصرارا على هذا النمط الثنائى تنظيرا وتطبيقا .

وطبيعة التحرك البلاغى فى مباحث (البيان) تؤكد ازدواجية الإدراك لمفهوم الصورة التشبيهية ، حيث تقوم على التعدد ، بمعنى وجود طرفين يعقد بينهما مشابهة على نحو ما ، وإيفالا فى هذه الثنائية ، يرى البلاغيون قيام علاقة جدلية بين هذين الطرفين تعتمد على ازدواجية تصوورية هى (المارقة والمواقفة) .

فيذا لم يتحقق ذلك بارتفاع (المواقفة) كلية ، زال التعدد ، ولم تبرز دلالة التشبيه ، ذلك أن تشبيه الشيء — كما يقول السكاكى (٢) — لا يكون إلا وصف له عن طريق مشاركته للتشبيه به فى أمر . ومنطلق الثنائية يقتضى ألا يوصف الشيء بنفسه .

وبالمثل أيضا لو ارتفعت (المارقة) من كل الوجوه امتنعت الصورة التشبيهية ، فمن المحتم وجود علاقته (سلب وإيجاب) فى آن واحد ، تتحرك من أحد الطرفين للآخر ، حتى يصير الأمر إلى وصف يكون دالا على التقيضين (الاجتماع والافتراق) . وتؤكد هذه الثنائية فى الدلالة الناتجة من التشبيه ، لأن ارتباطها بالمحرك العقلى يحركها داخل محورين :

الأول : إمكانية الوجود ، فعندما يقول الشاعر :

فإن تفق الآثام وأنت منهم
فإن المسك بعض دم الفزال

نجد أنه قصد إلى أن مدحوجه مائق غيره ، حتى صار جنسا برأسه ، وهذا فى الظاهر كالممتنع ، فلما كان كذلك جاء بقوله : (فإن المسك بعض دم الفزال) محتجا به على صحة دعواه ، وإمكانية وقوعها .

الأخر : بيان مقدار هذا الوجود . وهذا كمن يحاول نفى الفائدة عن فعل بعض الناس ، وأنه لا طائل وراءه ، فيقول : فلان كلقابض على الماء ، ويخط فى الهواء ، حيث سبق الكلام لمعرفة المقدار لا غير (٣) .

كما تتأكد الثنائية أيضا فى مستويات إدراك الدلالة ، ذلك أن طبيعة الإدراك العقلى متأخر عن المحرك الحسى فى الزمان ، ولذا كان من المألوف فى دلالة التشبيه نطقها من مستوى المفعول إلى المحسوس ، فذكر المعنى العقلى ثم تعقبه بالتشثيل الحسى ، يؤدي بالضرورة إلى نقل « النفس من المعنى القريب إلى القريب » (٤) .

(١) السابق : ١٤٢ .

(٢) الطراز : ٣٤٨ ، ٣٤٩ .

(٣) نهاية الإيجاز فى دراية الإعجاز — فخر الدين الرازى — الآداب والمؤدب بمصر ١٣١٧ هـ : ٧٥ .

(٤) انظر — التركيب اللغوى للآداب — د . لطفى عبد البديع .

النهضة المصرية ١٩٧٠ . الطبعة الأولى : ٢٢ .

(م ١١ — دراسات)

وإذا كانت الصورة التشبيهية قد اعتبرت على وجود طرفين ، فإن الصورة الاستعارية ليست إلا امتدادا لها ، أى أنها تنبنى أيضا على وجود هذين الطرفين مع ارتباطهما بثنائية أخرى تعمل على نقل الصورة من التشبيه إلى الاستعارة ، وهى ثنائية افتراضية تتصل بحركة الذهن وإدراكه لكيفية التجوز من المعنى الحقيقى إلى المعنى المجازى .

والمجاز — كمتقابل للحقيقة — يمثل ثنائية افتراضية ، تقوم على تصور وجود وضعين للغة يسبق أحدهما الآخر (١) .

وعبد القاهر الجرجاني فى تناولته للحقيقة والمجاز لا تفتيق عنه هذه الثنائية ، ذلك أن كل واحد من وصفى المجاز والحقيقة إذا كان الموصوف به المفرد غير حده إذا كان موصوفا به الجملة : وأنا أحدهما فى المفرد : كل كلمة أريد بها ما وقعت له فى وضع واضح — وإن شئت قلت : فى مواضعة — وقومها لا يستند فيه إلى غيره فهى حقيقة .

وهذه عبارة تنظيم **الوضع الأول** وما تأخر عنه ، كلمة تحدث فى قبيلة من العرب ، أو فى جميع الناس مثلا ، أو تحدث اليوم . ويدخل فيها الأعلام المتقولة كانت كزبد وعسرو ، أو مرتجلة كطفان ، وكل كلمة استؤنف بها على الجملة مواضعة ، أو ادعى الاستئناف فيها » (٢) .

بل إن هذه الثنائية أصبحت محورا أساسيا لتحديد مفهوم المجاز عند الجرجاني ، إذ هو « كل كلمة أريد بها غير ما وقعت له فى وضع وأضمعها للملاحظة بين الثانى والأول فهى مجاز » .

وإن شئت قلت : كل كلمة جزت بها ما وقعت له فى وضع الواضع إلى ما لم توضع له ، من غير أن تستأنف فيها وضعا للملاحظة بين ما تجوز بها إليه ، وبين أصلها الذى وضعت له فى وضع وأضمعها » (٣) .

فتجدد الواضعة أمر افتراضى يتحرك من خلاله معظم البلاغيين ، وخاصة فى رصدهم لعملية العدول بالألفاظ من دائرة الاستعمال المألوف ، واللغة بهذا التصور تنشط إلى ثنائية (الحقيقة والمجاز) كأساس أولى لاتطلاق البلاغيين إلى تحديد عناصر الصورة الفنية ، وما بين هذه العناصر من علاقات .

واتصال الاستعارة بالتشبيه ما هو إلا علاقة جدلية بين الحقيقة والمجاز ، حيث تتجسد هذه العلاقة فى عمليتين متبيتين :

- أحدهما** : إسقاط أحد طرفى التشبيه .
- والأخرى** : تضمين المذكور دلالة المحذوف (٤) .

(١) أسرار البلاغة . عبد القاهر الجرجاني . دار المعرفة ببيروت .

١٩٧٨ : ٣٠٣ .

(٢) السابق : ٢٠٤ .

(٣) السابق : ٢٠٥ .

(٤) مفتاح العلوم : ١٥٦ .

ويصاحب هاتين العمليتين حركة ذهنية مزودة ، تتمثل في (النقل) ، أى نقل المعنى لا مجرد اللفظ ، ثم (الإدعاء) ، ذلك أن المجال اللغوى قد يقتضى جعل شجاعة الرجل غير ناقصة عن شجاعة الأسد مثلاً ، فنقول : هو أسد ، فإذا أردنا المبالغة نقلنا عن المشبه إسم جنسه ، فنقول : ليس هو بانسان ، وإنما أسد ، فالإدعاء يكمل للنقل ، لأنه محال أن يقال : هو ليس بانسان ، ولكنه شبيه بالأسد ، أو يقال : هو شبيه بأسد في صورة إنسان .

هذا النقل أثار جدلاً أساسه ثنائية خمليرة في الفكر البلاغى ، هي ثنائية (اللفظ والمعنى) ، والتي سوف نعرض لها بعد ذلك . وهذا الجدل انصب حول المفعول ، هل هو اللفظ أم المعنى ؟ ولكل فريق أدلته وبراهينه التى استعان بها ، وإن كانت الفلية النظرية قد تحققت لعبد القاهر الجرجاني ومن تبعه في إضفاء (المزية والفضيلة) على المعنى دون اللفظ . وبيل البلاغيين للتقسيم والتفريع في كل مباحثهم — ومنها الاستعارة — لا بفلت من هذه الثنائية إلا نادراً . فهي تنقسم إلى (مصرح بها ومكتى عنها) . والمصرح بها إلى (تحقيقية وتخيلية) ، والتحقيقية يكون فيها التشبه المتروك شيئاً متحققاً (حساً أو عقلاً) . ثم تنقسم أيضاً إلى « قطعية واحتالية » ، كما تنقسم إلى « أصلية وتبعية » ، وإلى « مجردة وبرشحة » (١) .

كما أن طبيعة العلاقة بين طرفى الاستعارة تتمثل في أربع ثنائيات :

- ١ — محسوس لمعقول . ٢ — محسوس لمعقول . ٣ — محسوس لمعقول . ٤ — محسوس لمعقول . (٢)
 - ٢ — محسوس لمعقول . ٣ — محسوس لمعقول . ٤ — محسوس لمعقول . (٢)
- وتشارك الكيفية الاستعارية في ثنائية الإعرار الدلالى عن طريق المعقول ، مكلاهما عملية (إثبات وتقدير) ، فليس معنى الكتابة أننا زدنا في ذات الدلالة ، بل إن الزيادة تكون في إثبات المعنى ، وليست المزية في قولهم : جم الرماد . أنه دل على قرى أكثر ، بل إن المزية كانت في إثبات كثرة القرى .

وكذلك ليست المزية في قولنا : رأيت أسداً . على قولنا : رأيت رجلاً لا يميز من الأسد في شجاعته وجراته . أننا أمدنا بالأول زيادة في مساواته بالأسد ، بل إننا أمدنا تأكيداً وتشديداً في إثبات هذه المساواة وتقريبها . وعملية الإثبات في الكتابة تأتي من ازدواجية التصور المنطقى لبنائها ، ذلك أنها تقوم على (إثبات دليلها) وإيجابها بما هو شاهد في وجودها ، وذلك أكد في الدعوى من أن نجىء إليها فنثبتها سائجاً عقلاً (٣) .

(١) السابق : ١٥٨ .

(٢) الطراز : ٢٤٣/١ — ٢٤٦ .

(٣) دلائل الإعجاز — عبد القاهر الجرجاني — شرح وتعليق محمد عبد المنعم خفاجة — القاهرة ١٩٦٩ : ٢٦٣ ، ٢٦٤ .

كما أن النظر البلاغي القديم اعتبر الكناية قيمة تعبيرية مزدوجة الدلالة ، ذلك « أن اللفظة إذا أطلقت وكان الغرض الأصلي غير معناها ، فلا يخلو إما أن يكون معناها مقصودا أيضا ليكون دالا على ذلك الغرض الأصلي ، وإما أن لا يكون كذلك ، فالأول هو الكناية ، والثاني هو المجاز » (١) .

فمعتدبا نقول : كثير الرماد . تكون كثرة الرماد دليلا على السكرم ، فالالفاظ استعملت في معانيها الأصلية ، ثم جاء الغرض من إعادة كثرة الرماد ، وهو الكرم ، معنى ثانيا .

وحركة المعنى في الصورة الكنائية لها طبيعة ثنائية أيضا ، فهي إما أن ترتبط (بصفة) يقصدها المتكلم ، ويتخذ الصياغة الكنائية وسيلة إليها ، مع ملاحظة وقوع هذه (الصفة) تحت ثنائية أخرى ، حيث يكون الوصف إليها قريبا دون وسائل ، كتولهم : طويل النجاد . كناية عن طول القلعة ، وقد يكون هذا يحتاج إلى عدة وسائل ذهنية ، كتول الشاعر :

وما يك في من عيب جيلان الكلب مهزول الفصيل
فإن الذهن ينتقل في حركة تراجعية من جيل الكلب عن الهرير في وجه من يدنو من الدار - مع أن الهرير في وجه القريب أمر طبيعي - إلى استبصار تأديبه ، ثم من ذلك إلى استبصار موجب نباحه ، وهو اتصال مشاهدته وجوها إثر وجوه ، ومن ذلك إلى كونه مقصد الدائن والقاضي ، ومن ذلك إلى أنه مشهور بحسن قرى الأضياف (٢) .

وإما أن ترتبط بـ (موصوف) يقصده المتكلم لكن لا يصرح به ، كتول الشاعر كناية عن الطلب :

الضاريين بكل أبيض مخدّم والطامعين مجابع الأصفان
وقد رصد البلاغيون محورا ثالثا لحركة المعنى ، ولكنه في الحقيقة ليس سوى عملية ربط ، أو (نسبة) بين الطرفين السابقين (الصفة والموصوف) ، يقول زاد الأعجم :

إن السباحة والمروءة والندي في قبة ضربت على ابن الحشرج
فقد قصد الشاعر إلى إثبات (الصفات) لـ (موصوف) هو ابن الحشرج ، فجمعها في قبة وجعلها مضروبة عليه ، فأراد نسبتها إليه بطريق غير مباشر .

وتكاد هذه الثنائية تسيطر سيطرة كاملة على (علم المعاني) في مستوى الإدراك الكلي لفهمه ، أو في مستوى عناصره التطليلية . فهو « تتبع خواص تراكييب الكلام في الإملاء ، إذ يتصل بها من الاستحسان وغيره ، ليحتز بالوقوف عليها عن الخطأ في تطبيق الكلام على ما يقتضى الحال ذكره (٣) .

(١) نهاية الإيجاز : ١٠٧ .

(٢) الإيضاح : ٢٣٣ .

(٣) مفتاح العلوم : ٧٠ .

وأساس هذا التصور الكلى يقوم على ثنائية الصياغة ، من حيث كان المقصود — هنا — الصياغة الأدبية الصادرة من البلغاء ، وهي مقابلة للصياغة المألوفة التى لا تقدم سوى (أصل المعنى) ، وهى عند السكاكى شبيهة بأصوات الحيوانات التى تصدر عن محالها بحسب ما يتفق (١) .

ولا مجال لمباحث المعانى إلا فى حدود ثنائية كلية أخرى هى (الخبر والطلب) ووجه الحصر فى (المعانى) قائم — فى غالبته — على ثنائية التصور لامكانيات تركيب الجمل ، فالكلام إما (خبر أو إنشاء) لأنه إما أن يكون (لنسبته خارج تطابقه أو لا تطابقه) ، فالأول هو الخبر والتساوى هو الإنشاء . ثم الخبر لابد له من (مسند إليه ومسند) والإسناد ما هو إلا عملية ربط بين المسند إليه والمسند ، وتلك هى الأبواب الثلاثة الأولى فى (المعانى) .

والمسند قد يكون له بتعلقات إذا كان (فعلا أو متصلا به) وهذا هو الباب الرابع . ثم (الإسناد والتعلق) كل واحد منهما يكون إما (يقصر أو يغير قصر) ، وهذا هو الباب الخامس . والإنشاء هو الباب السادس .

ثم (الجملة إذا قرئت بأخرى) فتكون الثنائية (إما معطوفة على الأولى أو غير معطوفة) ، وهذا هو الباب السابع . ولفظ الكلام البليغ (إما زائد على أصل المراد لفائدة ، أو غير زائد عليها) ، وهذا هو الباب الثامن (٢) .

وطبيعة الحصر السابق ترتبط بثنائية دقيقة للبلاغيين هى (الحال والمقام) ، وهما بدورهما يقومان على ثنائية أخرى يرتبطان فيهما بالبعد (الزمانى والمكانى) للصياغة ، ذلك أن الأمر الذى يدعو المتكلم إلى تقديم صياغته على وجه معين ، إما أن يتصل بزمنها فيسمى الحال ، وإما أن يتصل بمحلها فيسمى المقام .

والمقام يعتمد أيضا على ثنائية تعابلية حصرها السكاكى فى أن « مقام التشكر يبين مقام الشكاية ، ومقام التهنئة يبين مقام التعزية ، ومقام المدح يبين مقام الذم ، ومقام الترغيب يبين مقام الترهيب ، ومقام الجسد فى جميع ذلك يبين مقام الهزل ، وكذا مقام الكلام ابتداء يغاير مقام الكلام بناء على الاستخبار أو الإنكار ، ومقام البناء على السؤال يغاير مقام البناء على الإنكار ، جميع ذلك معلوم لكل لبيب ، وكذا مقام الكلام مع الغيب » (٣) .

وكذلك الأمر بالنسبة للحال ومقتضاه ، فإن كان مقتضى الحال إطلاق

(١) السابق : ٧٠ .

(٢) الإيضاح : ١٢ .

(٣) مفتاح العلوم : ٧٣ .

الحكم فحسن الكلام تجريده من مؤكيدات الحكم ، وإن كان مقتضى الحال بخلاف ذلك فحسن الكلام تحليه بشيء من ذلك ، بحسب مقتضى ضسعا وقوة ، وإن كان مقتضى الحال طى ذكر المسند اليه ، فحسن الكلام تركه ، وإن كان مقتضى إثباته على وجه من الوجوه المذكورة فحسن الكلام وروده على الاعتبار المناسب ، وكذا إن كان مقتضى ترك المسند ، فحسن الكلام وروده عاريا عن ذكره ، وإن كان مقتضى إثباته بخصصا بشيء من التخصصات ، فحسن الكلام نظمه على الوجوه المناسبة من الاعتبارات المقدم ذكرها ، وكذا إذا كان مقتضى عند انتظام الجملة مع أخرى فصلها أو وصلها ، والإيجاز معها أو الإطناب ... فحسن الكلام تأليفه مطابقا لذلك « (١) » .

ومن الواضح أن هذه التجريدات السكاكية استمدت قوامها من التحليل المنطقي الذي ينحصر بمهنته الأساسية في تحديد العناصر المتقابلة ، والعناصر التي يمكن تركيبها مع بعضها البعض ، وهذه وتلك تتصل بالقيم الثنائية في نظم الكلام ، وهي غالبا ما تجسد نوعا من التكافؤ بين طرفين يكونان محور التركيب .

ولا شك أن هذا الحصر السكاكي يضع حرية الاختيار لالفاظ اللغة في نطاق نظام بنائي محدد ، حيث تكون الصياغة محكومة بطبيعة المقام وارتباطه بالملقى من ناحية ، والمبدع من ناحية أخرى ، وبهذا يكون هذا الحصر مساعدا على الكشف عن حركة الصياغة في اتجاهاتها والتي منها ما يذهب طولا ، ومنها ما يذهب عرضا كما يقول عبد القاهر الجرجاني (٢) . وحركة الصياغة بدورها تعتمد على مجموعة من الثنائيات التحويلية التي تكسب الصياغة خواصها الإبداعية ، فالنظر إلى الحركة الطولية الامتية نتيين فيه ثنائية (التقديم والتأخير) وهي في جوهرها تمثل تزاوج الفكر واللغة ، ذلك أن أى تغيير في حركة الفكر يتبعه بالضرورة تفسير في الشكل الصياغى المجد له ، إن كان من الملفت أن النظرة العامة لطبيعة (التقديم والتأخير) أخذت شكلا ظاهرا خالصا ، فلو أننا دققنا النظر في هذه الثنائية لتكشفت لنا حركة أخرى تكاد تكون عكس التصور السائد عند النحاة واللغويين .

فالمنهج الوصفى يبين لنا أن الجملة تتألف من عناصر ترتبط ببعضها البعض ، يأتي كل واحد منها أثر الآخر في ترتيب معين ، وبما أننا لا نستطيع أن ننطق بعنصرين صوتيين في آن واحد ، فإن ذلك يبرهن على أن الجملة ذات طبيعة خطية (٣) . وبمعنى آخر : إن المتكلم يتحرك إلى

(١) السابق : ٧٣ .

(٢) دلائل الإعجاز : ٨١ .

(٣) الألسنية العربية : ريمون طحان . دار الكتاب اللبناني بيروت .

ط ١ ، ١٩٧٢ : ٤٩ .

الامام في عملية النطق ، ذلك ان الكتابة ليست جوهر اللغة ، وإنما هي عرض لها ، لكن المؤكد ان الفكر واللغة وجهان لعملة واحدة ، فحركة الفكر لابد ان تتوافق مع حركة الصياغة في التقدم الى الامام لانتهاء الهدف الاجمالي .

وعلى هذا فإن عملية نقل أحد عناصر التركيب من مكانه الأصلي الى مكان آخر ، يجب ان ينظر فيه من حيث حركة الفكر ، وما دام الفكر يتحرك للامام ، يكون نقل اللفظة من موضعها الى موضع قريب من بداية الكلام ، او في بدايته ، لا يمثل تقدماً إلا من الناحية الكتابية ، أما من حيث حركة الفكر فهو تراجع الى الوراء ، او هو (تقديم تراجمي) اذا صح التعبير . وعلى العكس من ذلك . لو نقلت اللفظة من موضعها الأصلي الى موضع آخر يليه ، كان معنى هذا جعلها سابقة على حركة الصياغة ، وليست متأخرة عنها ، وبمعنى آخر نقول : هو (تأخير الى الامام) .

ويمكن توضيح الحركتين على الوجه التالي :

حركة السكر تقدم الى الامام
حركة الصياغة

الى السواء الى الامام

وهذا النحو قريب من تحريك قتل الشطرنج فوق رقعتها ، فنقلها الى الامام هو الامر المنطقي الذي يكسبها صفة (التقديم) ، بينما نقلها الى الخلف يمثل حركة تراجمية ، اي (التأخير) ، ولكل حركة اسبيلها واهدافها التي تسعى لتحقيقها متوافقة في ذلك مع حركة الذهن من ناحية ، ومع الإمكانيات التركيبية في رقعة الشطرنج او اللغة من ناحية أخرى .

ومن هنا يجب مراجعة كثير من المقالات التي ارتبطت ببسالة التقديم والتأخير ، ولكي تتوافق هذه المقالات مع الحركة الحقيقية للفكر ، فمقولة كمقولة التقديم للأهمية تصبح في حاجة الى مراجعة ، من خلال رصد الحركة الذهنية وتوافقها مع الصياغة تقدماً وتأخيراً .

وبالمثل ايضا يجب مراجعة ثنائية أخرى هي (الذكر والحذف) ذلك ان النظر البلاغي اليها قام على تصور عمليتين مزدوجتين : الأولى ورود العبارة على حالها الأصلي في اكتبال عناصرها ، ثم ثانيهما إجراء عملية الحذف لأحد العناصر لاهداف بلاغية ، وهو تصور لا يعكس حركة الذهن بدقة ، إذ ان هذا الحذف عملية افتراضية خالصة ، لم تحدث على وجه من الوجوه ، ولذا كان السكاكي دقيقاً عندما ترك كلمة (الحذف) واستخدم بدلا منها كلمة (الترك) او « الطي » (١) وبهذا تتسابق الحركة الداخلية للمعنى والحركة الخارجية للصياغة ، ولا شك ان التخط الفثائي في مباحث المعاني كان وسيلة لها فعلايتها في وضع القيم التعبيرية في شكل تقابلات ضدية ، فالقديم والتأخير ، والتعريف والتفكير ، والذكر والطي ،

(١) انظر : مفتاح المعلوم : ٧٦ .

والإيجاز والإطناب ، كلها ثنائيات إمام منها البلاغيون في الكشف عن الخواص المميزة في الأداء الفني ، وذلك يربطها ببعض الاعتبارات النفسية التي تتصل — غالباً — بالملق ، وتليها بالبدع .

ولا شك أن معيارية اللغة كانت وراء توهيم وجود هياكل مسبقة يقاس إليها التعبير ، فإذا جاءت اللفظة منكراً ، قالوا إن الأصل فيها التعريف ، والتكرار جاءها لهدف بلاغي محدد ، والعكس تسلياً ، فإذا جاءت معرفة ، قالوا : إن أصلها التكرار وتعريفها لهدف بلاغي آخر ، وقد أدى ذلك إلى تداخل سياقات الكلام ، فاللفظة تنكر للتعظيم ، وتعرف من أجله أيضاً ، كما تنكر للتحقير ، وتعرف لنفس الغرض . أي أن المسألة أصبحت حرصاً على النمط الثنائي أكثر منها كشفاً عن قيم فنية في الصياغة . ويبدو أن سيطرة هذه الثنائية جعلت البلاغيين يتناسون أحياناً إمكانية وجود طرف ثالث ، أو على الأقل يميلونها ولا يعطونه ما يستحق من البلاغة ، فالإيجاز والإطناب يطمأن متقابلان بينهما حد وسط هو (المساواة) وقد جدها ابن مالك : بأن يكون لفظ الكلام بمقدار معناه ، لا ناقصاً عنه بحذف للاختصار ، ولا زائداً عليه بمثل الاعتراض والتثنية والتكرار (١) . وقد أخلاها من كل قيمة بلاغية متباعدة السكاكي الذي جعل الإيجاز والإطناب أمرين نسبيين ، وجعل بناءها على أمر عرفي هو كلام الأوساط على مجرى متعارفهم في النادبة للمعاني فيما بينهم ، وهو في باب البلاغة لا يحدد ولا يذم (٢) .

ويبلغ النمط الثنائي قمة سيطرته في (علم البديع) ، فهو بداية يوضع في مواجهة ثنائية مع (البيان والمعاني) باعتباره مثلاً لقيمة تحصينية لا تتحقق إلا بعد رعاية تطبيق الكلام على مقتضى الحال ووضوح الدلالة (٣) .

وانطلاقاً من ثنائية (اللفظ والمعنى) يقسم البديع أيضاً إلى ما يرجع إلى المعنى وما يرجع إلى اللفظ .

والتحرك البلاغي لرصد ألوان القسم الأول يوغل في الكشف عن ضرب في الأداء تتميز بطبيعتها المزدوجة ، بل إنه كان يعيد إلى عملية تشعيب لكل ضرب مع المحافظة على هذه الازدواجية في إفراز الدلالة التحسينية .

(فالمطابقة) هي الجمع بين المتضادين ، لكن هذا الجمع يتشعب إلى (الإسمين) كتقوله تعالى : « ونحبهم أيقاظاً وهم رقود » ، أو (الفعلين) ، كتقوله تعالى : « تؤتى الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء ،

(١) المصباح في علم المعاني والبيان والبديع — المطبعة الخيرية

١٣٤١ هـ : ٣٥ .

(٢) مفتاح العلوم : ١٢٠ .

(٣) الإيضاح : ٢٤٣ .

وتعز من تشاء ، وتفل من تشاء » ، أو (لفظين من نوعين) كقوله تعالى :
 « أو من كان ميتا فأحييناه » .
 كما أن هذا التضمين يمتد إلى ثنائية (السلب والإيجاب) ، كقوله
 تعالى : « ولا تخشوا الناس واخشوا » .
 ولم يكف البلاغيون — في هذا المجال — برصد الثنائيات التي يقدمها
 المعجم اللغوي على وجه التضاد ، بل امتد رصدهم للثنائيات التي يفرزها
 السياق ولو لم تتحقق فيها حقيقة التضاد ، ففي قوله تعالى : « أشداء على
 الكفار رحباء بينهم » تتحقق ثنائية المطابقة سياقيا على أساس أن الرحمة
 مسببة عن اللين الذي هو ضد الشدة (١) .
 وتكثيف الثنائية نلاحظه بوضوح فيما أسبوه (المقابلة) حيث يؤتى فيها
 بمعنيين متوافقين ، أو بعان متوافقة ، ثم بما يقابلها ، كقوله تعالى :
 « فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا » .
 وطبيعة الحصر المنطقي جعلت من المطابقة طرفا في ثنائية تقابلية ،
 طرفها الآخر يعتمد على التناسب هو (مراعاة النظر) حيث يجمع فيهما
 بين أمر وما يناسبه لا على وجه التضاد ، كقوله تعالى : « الشمس والقمر
 بحسبان » (٢) .
 ومن خلال طرفي الاتصال (المفكك والمطلق) يأتي (الإحصاء) مكونا
 ثنائية أخرى تتمثل بحاسبة التوقع عند المطلق سائما أو قارئا ، حيث
 يجعل قبل العجز من الفقرة أو البيت ما يدل عليه ، بحيث تنصب حركة
 الذهن على طرفين : ما يدل على العجز ، ثم العجز نفسه .
 وعلى هذا النحو تأتي ثنائية (المشكلة) حيث يحدث فيهما نوع من
 التباس الدلالة بين لفظين متجاورين ، فيحدد معنى اللفظ الثاني بالنظر
 إلى اللفظ الأول لحاجته له ، كقول الشاعر :
 قالوا اقترح شيئا نجد لك طبقه قلت اطيخوا لي جبة وقميصا
 وتكاد تبرز هذه الثنائية حتى في مجرد التسمية للون المرصود ،
 (المزاوجة) تمثل عملية ضم بين معنيين في الشرط والجزاء . و (اللف
 والنشر) يمثل تكتيفا ثنائيا حيث يلف بين شيئين في الذكر ، ثم يتبعهما كلام
 مشتتل على ما يتعلق بهما (٣) .
 وحول ازدواج المعنيين والتفريق بينهما ، أو إضافة بعض المعاني
 إليهما تتكاثر ثنائيات (الجمع) و (التفريق) و (التقسيم) و (الجمع
 مع التفريق) و (والجمع مع التفريق والتقسيم) وحول ازدواج المعنى في
 اللفظ الواحد يأتي (الإيهام) وثنائيته في أن اللفظ استعمالين : قريب
 وبعيد ، فيذكر لإيهام الغريب في الحال ، إلى أن يظهر أن المراد هو البعيد .
 و (التوجيه) حيث يرد الكلام محتلا لوجهين مختلفين .

(١) السابق : ٢٤٦ .

(٢) الإيضاح : ٢٤٨ .

(٣) مفتاح العلوم : ١٧٩ .

وبرغم أن (الالتفات) يمثل قيمة تعبيرية لها أهميتها في المجال الإبداعي، حتى أن السكاكي نقله إلى مباحث المعاني نجد أن معظم البلاغيين أوردوه ضمن ألوان البديع وربما كان ذلك راجعا إلى ما ارتأوه فيه من ثنائية بارزة، فهو في حقيقته يعتمد على حركة الذهن وانتقالها من معنى إلى معنى، أو من «أسلوب في الكلام إلى أسلوب آخر مخالف للاول» (١).

وثنائيات الالتفات تأتي من الخروج عن المطابقة بين الأعداد، أو الضمائر، أو الأفعال، وقد حصر التنوخي الخروج من المطابقة في الأعداد في ست ثنائيات: فيجوز الانتقال من مخاطبة الواحد إلى مخاطبة الاثنين وإلى مخاطبة الجمع. ومن مخاطبة الجمع إلى مخاطبة الواحد وإلى مخاطبة الاثنين. فهي أنواع ستة حسب القسمة العقلية (٢).

والخروج من المطابقة في الأفعال يأتي على قسمين — عند ابن الأثير — وكل قسم يدور حول عدة ثنائيات أيضا. ففي القسم الأول: يأتي الرجوع عن الفعل المستقبل إلى فعل الأمر، وعن الماضي إلى فعل الأمر.

وفي القسم الثاني: يأتي الإخبار عن الماضي بالمستقبل، وعن المستقبل بالماضي (٣). وربما كان هدف البلاغيين من تكتيف الثنائية في الالتفات إحداث نوع من الانسجام التنظيمي في تشكيل عناصر الجملة بعد اعتقادها عنصر التتابع النحوي.

أما القسم الثاني من البديع أي ما يرجع إلى اللفظ، فقد اهتم به البلاغيون برصد التنويعات الثنائية وما لها من أثر تحسيني في الأداء، ذلك أن اللغة — عندهم — تزخر بكثير من هذه التنويعات، وتسلك من أجلها طرقا يمكن — من وجهة نظرهم — إخضاعها لقوانين وقواعد ثابتة. وقد ساقهم مراقبة تشكيل الجملة إلى التدقيق في رصد الخواص الصوتية التي تتصل بعملية النصين، وهم في ذلك لم يفلتوا من الطبيعة الثنائية إلا نادرا.

(مالتجنيس) يمثل ثنائية صوتية خالصة، تتوافق فيها الصورة اللفظية بين كلمتين. وقد تناولها البلاغيون بتفريعات معقدة. مع حرصهم الشديد على توفير أقصى درجات التوازن المزدوج، خاصة فيما أسماه (الجناس التام) الذي تتساوى فيه أنواع الحروف وأعدادها وهيئاتها بين الكلمتين.

بل يصل هذا الحرص إلى حد توهم ثنائية إيقاعية يدركها القارئ أو السامع بالإشارة، كقول بعضهم:

- (١) المثل السائر: ١٨٣/٢ — ١٩٠.
- (٢) الأتقى التريب — مطبعة السعادة بمصر ١٣٢٧ هـ: ٤٩.
- (٣) الطراز: ١٣٢/٣.

حلقت لحية موسى باسمه وبهارون إذا ما قلبا (١)
وهنا يترك البلاغيون للمتلقى تخيل هذه الثنائية بين (موسى) الاسم،
وبين (موسى) أداة الخلاقة، وبين (هارون) ومقلوبها (نورة) .
ويستمر هذا الرصد الثنائي مع ملاحظة البعد المسكاني للصياغة في
(رد العجز عن الصدر) حيث يأتي أحد اللفظين المكررين في أول الفقرة،
والآخر في نهايتها .
كما يستمر في (السجع) الذي يمثل أيضا ازدواج التوازن الصوتي .
فتتواطئ فيه الفاصلتان من النثر على حرف واحد، وقد نتكشف هذه
المزاوجة بتعادل جزئي السجع، فلا يزيد أحدهما على الآخر، ثم تزداد
كثافة الإيقاع عندما يكون اللفظ الجزئي المزوجين مسجوعة، مثل قول
النضر: حتى عاد تعريضك تصريحاً، وتبريضك تصحيحاً .
وتتأكد هذه الثنائية في (الترصيع)، ذلك أن الفاصلتين إذا اختلفتا
في الوزن، فهو المسجع، وإلا فإن كان ما في إحدى اللفظتين أو أكثر
ما فيها مثل ما يقابله من الأخرى في الوزن والتنقيط، فهو الترصيع، كقول
الحريري: فهو بطبع الاسجاع بجواهر لفظه، ويقترع الاسماع بزواج
وعظمه (٢)
وربما كانت سيطرة النمط الثنائي وراء بعض الألوان التي رسمدها
البلاغيون وتكلموا فيها هذه الخاصية مثل (التوشيح) الذي يبنى فيه
الشاعر قصيدته على بحر من البحور الشعرية، فإذا وقف على القافية
الأولى فهو شعر كابل مستقيم، وإذا وقف على الثانية كان بحراً آخر .
ومثاله:
اسلم وجهت على الحوادث مارساً ركتنا نير / أو هضاب حراء
وتل المراد مكننا منه على رغم الدهور / وفز بطول بقاء (٣)
كما أنها كانت وراء تجزئة الصياغة في شكل ثنائيات تبعاً لما ينتاب
الدلالة من حاجة إلى إنبائها، أو تأكيدها، أو التذليل على صحتها، أو
توضيحها، أو تفسيرها .
وفي هذا المجال ترد كثير من المسميات التي تحتوى في داخلها على
هذه الثنائيات . (كالترديد) الذي تعلق فيه اللفظة بمعنى، ثم تردف
بمعناها وتعلق بمعنى آخر .
(التقويف) الذي يدل على معنى آخر بقرينة أخرى . و (التنبية)
وهو أن تطلق كلاماً ثم تردفه بما يؤيده ويقرر معناه . و (الإيضاح)
حيث يأتي في الكلام ليس، فتردف بما يوضحه ويظهر المراد منه .
و (التتيم) وهو أن يأتي الكلام، ثم يقيد بفضلة لقصد المبالغة، أو

(١) الطراز: ٣٧٢/٢ .

(٢) السابق: ٣٧٢/٢ .

(٣) السابق: ٧٠/٣ — ٧٢ .

الصيانة عن الخبا . و (التذليل) ، وهو الإتيان بجملته مستقلة بعد إتمام الكلام لإمادة التوكيد . و (التفسير) ، وهو أن يتسع في مفردات الكلام لفظ مبهم ، فتأتى بعده بما يفسره ويشرحه (١) .

والذى أنصروه أن ما أوردته من ألوان بديعة يمثل غالبية ما ردهه البلاغيون ، وإنما كانت الزيادة العددية في بعض المؤلفات من الحرص على عملية التفسير والتشعيب ، إظهارا للبراعة والمقدرة ، وكأنها تناسى البلاغيون أنهم أمام ظواهر أسلوبية تستحق منهم الكشف عن طلائعها الفنية ، فانساقوا إلى تزييناتهم مما أفسد هذا المبحث وعطل مائدته .

لكن الذى لا شك فيه أن التحريك البلاغى فى نطاق (النمط الثنائى) قد ساعد فى الكشف عن كثير من القيم التعبيرية ، وفعالياتها المؤثرة فى التنظيم العام للصياغة كما ساعد فى وضع بعض الإمكانات اللغوية أمام التحليل الأسلوبى ، كوسيلة فى قياس ضغوط الدلالة كما وكيفا .

ومن الملفت أن (النمط الثنائى) لم يأخذ شكلا واحدا فى كل مجال من مجالات الدرس البلاغى ، بل يبدو أنه كان هناك نوع من التوافق بينه وبين المجال الذى يرد فيه .

ففى (علم البيان) يأخذ طبيعة جدلية ، حيث تكون العلاقة بين طرفي الصورة فى حالة حركة دائمة تنقل — بينها — من أحدهما للآخر سلبا وإيجابا .

وفى (علم المعانى) يأخذ شكلا تحوليا ، فننتقل الصيغة ، أو اللفظة من حالة إلى حالة أخرى ، مؤثرة فى تكتيف الطبيعة الفنية للصياغة من ناحية ، ومؤثرة فى تغيير الدلالة من ناحية أخرى .

وفى (البديع) تكاد تكون الثنائية تقابلا خالصا ، استفلا لإمكانات اللغة وما تقتضيه فى هذا المجال من ألوان التوافق والتخالف ، وإمادة من الخواص الإيقاعية التى لا يظهر أثرها إلا من خلال حد أدنى هو النمط الثنائى .

ويبدو أن الإدراك البلاغى المقتن قد أكسب كثيرا من هذه الثنائيات طابعا ألبسا جعلت نظرية البلاغيين إلى الصياغة قائمة على اعتبار ما يجب أن تكون عليه ، لا باعتبار ما هى فى حقيقتها ، وربما كان مرجع ذلك هو عجزهم عن الربط بين الوصف الشكلى للثنائيات والبنية الحقيقية للنص الأدبى .

وقد يفسر هذه الآلية أن البلاغيين لم يبدؤوا منطقية حركتهم من الصياغة ، وإنما من فكر مسبق تكون لديهم — بوعى أو بغير وعى — من اتصالهم ببعض الثقافات وخاصة اليونانية ، التى قدمت للفكر العربى عموما ثنائية أساسية فى إدراك الوجود من خلال طليقتين : طبقة العقل المطلق . وطبقة المادة الأولية ، الهيولى . أوبعنى آخر : الصورة والمادة .

وقد أثرت هذه الثنائيات تأثيراً بالغاً في الفكر الفلسفي ، ثم الفكر البلاغي بعده . ويبدو أن قضية (اللفظ والمعنى) ليست إلا انعكاساً لمقولة (الصورة والمادة) على نحو من الانحاء . كما يبدو أنها قد بسطت تأثيرها على كثير من ميادين البلاغة ، إن لم تكن هي التي أتاحت لها أن تبرز في مجالات الدرس البلاغي القديم .

مضى المقيسة الستين من مقابسات أبي حيان التوحيدي يدور حديث عن اللفظ والمعنى من منطلق فلسفي أساسه التدقيق في حقيقة النظم والنثر: « قال أبو سليمان — وقد جرى كلام في النظم والنثر — : النظم أدل على الطبيعة . لأن النظم من حيز التركيب . والنثر أدل على العقل ، لأن النثر من حيز البساطة ، وإنما تقلبنا المنظوم بأكثر مما تقلبنا المنثور ، لأننا بالطبيعة أكثر منا بالعقل ، والوزن معشوق الطبيعة والحس ، ولذلك يغتر له ما يعرض من الاستكراه في اللفظ ، والعقل يطلب المعنى ، فذلك لاخطر للفظ عنده ، وإن كان منشوقاً معشوقاً ، والدليل على أن المعنى مطلوب النفس دون اللفظ الموشع بالوزن المحصول على الضرورة ، أن المعنى متى صودف بالسائح والخاطر ونوى الحكم ، لم يبل بما يفوته من اللفظ الذي هو كاللباس والمرص والثناء والظرف ، لكن العقل مع هذا قد يتخير لفظاً بعد لفظ ، ويمشق صورة دون صورة ، ويأنس بوزن دون وزن ، ولهذا يشق الكلام بين شروب النثر واصناف النظم . وليس هذا للطبيعة ، بل الذي يستند إليها من الكلام ما كان حلواً في السبع ، خفياً على القلب ، بينه وبين الحق صلة ، وبين الصواب وبينه أسرة ، وحكيها مخطوط بالهاء النفس ، كما أن قبول النفس راجع إلى تصويب العقل » .

نحدث أبي حيان هنا شبيه بالحديث عن (المادة والصورة) في الفكر الفلسفي القديم ، فالحس والعقل يتصلان باللفظ والمعنى ، وتصور المعنى يقتضى تجسده في شكل مادي هو اللفظ والذي مسار كاللباس أو الإثناء ، وإذا كان العقل يطلب المعنى ، فإنه يتخير الصورة التي يتحقق فيها ، ويمشق منها واحدة دون أخرى .

وهذا الإدراك الفلسفي لثنائية اللفظ والمعنى ، يحتفظ بكثير من أبعاده عند انتقاله إلى الفكر البلاغي ، فالعلوى يرى أن تحقق الأشياء في الذهن وتصورها هو الأصل الذي تترتب عليه الموجودات ، لأن الشيء إذا لم يكن له تصور وتحقق في الذهن ، فإنه لا يمكن وجوده بحال . وإن كان هذا لا ينفي وجود بعض التصورات الذهنية التي يستحيل وجودها في الخارج ، كالقدرة والحياة القديمتين ، فإن هذه وإن أمكن تصورها في الذهن لا حقيقة لها في الخارج .

والموجدات أيضاً لها تحقق خارجي بعيد عن الذهن في معالم المكونات ، ومن هنا تأتي الاعتناء الدالة على الصورة الخارجية لضرب من

المصلحة العقلية ، ثم تأتي الكتابة في المرحلة الأخيرة كنوع من الدلالة على اللفظ (١) .

وهذا التدقيق في الإدراك الذهني والتحقيق العيني هو الذي فتق مستويات الصياغة وما يتصل منها بأصل الموضوعة ، وما يتصل بالمدرک العقلي ، والتحقيق الذهني ، والتحقيق العيني أمران عقليان لا يفتقران إلى مواضعة ، وإنما يفتقر إليها اللفظ الدال على الصورة الخارجية ، والكتابة الدالة على ذلك اللفظ (٢) .

والدلالة العقلية والوضعية هما أساس التحرك البلاغي في رصد خواص الصياغة الأدبية وما يميزها عن الصياغة المألوفة من خلال الطاقات التعبيرية في (المعاني والبيان) .

تدلالة اللفظ على المعنى إما أن تكون وضعية أو عقلية ، والوضعية تتحقق في دلالة اللفظ على المعاني التي وضعت بآرائها ، كدلالة الحجر والجدار والسماء والأرض على مسمياتها .

أما العقلية فتتصل بما يكون داخلاً في مفهوم اللفظ ، كدلالة لفظ (البيت) على (السقف) ، وعقليتها تأتي من امتناع وضبح اللفظ بإزاء حقيقة مركبة .

كما تتصل بما يكون خارجاً عنه ، كدلالة لفظ (السقف) على (الحائط) ، فإنه لما امتنع انفكاك السقف عن الحائط عادة ، كان اللفظ المفيد لحقيقة السقف مفيداً للحائط بواسطة دلالة الأول ، فتكون هذه الدلالة عقلية أيضاً (٣) .

فالثنائية اللغوية في (اللفظ والمعنى) لم تكن هدفاً مقصوداً في ذاته ، بقدر ما كانت مدخلاً لإدراك مستويات الصياغة ، والدلالة التي تتفق منها . وآل الأمر في الفكر البلاغي إلى تصور ثنائي للدلالة بالنسبة للصياغة الواحدة .

الأول : تكون فيه المعاني مفهومة من أنفس اللفظ ، التي هي كالمعارض والوشى والحلى وأشباه ذلك .

الثاني : لا تفهم — فيه — المعاني من أنفس اللفظ ، وإنما يوما إليها بتلك المعاني التي تنكس تلك المعارض ، وتزين بذلك الوشى (٤) .

وبعبارة مختصرة — على حد قول عبد القاهر — نقول : « المعنى ومعنى المعنى ، تعنى بالمعنى المفهوم من ظاهر اللفظ ، والذي تصل إليه

(١) الطراز : ١٢٢/١ ، ١٢٣ .

(٢) السابق : ١٢٣ .

(٣) نهاية إيجاز : ٨ .

(٤) دلائل الإعجاز : ٢٦٤ .

بغير واسطة ، وبمعنى المعنى ، ان تعقل من اللفظ معنى ، ثم يفضى بك ذلك المعنى الى معنى آخر « (١) .

ومدار الامر في المعاني اللغوية على السدالة العقلية ، وتحريك الذهن فيها من مرحلة الى مرحلة ، كجسا في الكتاية والاستعارة والتشليل ، فعندما نقول : هو كثير الرماد ، او طويل النجاد . لا افيد غرض من مجرد اللفظ ، ولكن يدل اللفظ على معناه الذي يوجبه ظاهره ، ثم يعقل السامع من ذلك المعنى - على سبيل الاستدلال - معنى ثانيا هو الغرض (٢) .

وكما آلت ثنائية اللفظ والمعنى الى مباحث (علم البيان) آلت أيضا الى مباحث تصل (بعلم المعاني والبديع) ، وذلك باتصالها بثنائية اخرى هي (الفصاحة والبلاغة) ، فالفصاحة تتصل باللفظ المجرد وخلوصه من التعقيد في تركيب الاحرف والالفاظ جميعا ، اما البلاغة فيكون وصفا للمعاني والالفاظ معا « (٣) إذ هي « كل ما تبلغ به المعنى قلب السامع فتكته في نفسه ، لتمكته في نفسه ، مع صورة مقبولة ومعرض حسن » (٤) .

وطبيعة التشقيق في الفكر البلاغي ربطت الفصاحة والبلاغة بثنائية اخرى هي (الأفراد والتركيب) ، وذلك ان البلاغة يكون موردها في المعاني المركبة دون المفردة ، والفصاحة تكون في الكلم المفردة ، كما تكون في الكلم المركبة (٥) .

والصيغة الادبية تتصل طورا باللفظ بالاضافة الى مفرداته ، وطورا بالاضافة الى ما تركيب منه .

وبالنسبة لمفرداته تأتي مباحث البلاغة فيما يتعلق بمحاسن امزاد الحروف ، ومحاسن مفردات الالفاظ .

وبالنسبة الى مركباته تأتي مباحث تتصل بالبديع كالتجنيس والترصيع ، ومباحث تتصل بالمعاني ، كالتمثيل والتكرار ، والتقديم والتأخير ، والفصل والوصل ، الى آخر ما عرضنا له منها قبل ذلك .

(١) السابق : ٢٦٣ .

(٢) السابق : ٢٦٢ .

(٣) الطراز : ١٠٤/١ ، ١٢٨ .

(٤) كتاب الصنائع : ابو هلال العسكري صبيح بيمر : ١١ .

(٥) الطراز : ١٣٣/١ .

ولا يغيب عنا ان ثنائية اللفظ والمعنى كان لهما جانب آخر ، له خطورته وأهميته ، من حيث ارتباطها بقضية الإعجاز القرآني ، ثم اتصالها بمباحث المتكلمين حول القرآن : هل هو قديم أم حادث ؟ . وما أدى اليه ذلك من تناول لصفات الله — ومنها صفة الكلام — هل هي نفس الذات أم شيء زائد عليها . ثم ايلولة الأمر في النهاية الى ثنائية (الكلام النفسي) ، وهذه المعنى الذي يدور في الذهن ، و (الكلام المنطوق) أي اللفظ ، وهذه الثنائية كانت — من وجهة نظرنا — هي منطلق عبد القاسم الجرجاني في وضعه لنظرية النظم . والتي فصلها في كتابه (دلائل الإعجاز) و (أسرار البلاغة) ، حيث صار الأول منهما ركيزة (علم المعاني) ، والثاني ركيزة (علم البيان) .

نظرية الأخذ الفني

عند حازم القرطاجني

د . حسن البنداري (✽)

(١)

أطلق النقاد والبلاغيون العرب القدامى عدة أوصاف على نوع معين من الشعر العربي ينطوي على إعادة ظاهرة أو خفية من شعر آخر . وقد أمكن تصنيف هذه الأوصاف في مجموعتين . الأولى تنهيه بالسرقة ، والإغارة ، والنسخ ، والاحتلاب .. والثانية لا توجه إليه اتهاماً وإنما تطلق عليه أسماء من نوع : الأخذ ، والاستعارة ، والسلخ ، والمسح . وكلا المجموعتين تدلان على أن ثمة نصين شعريين ، دار أحدهما وهو الثاني بالطبع في غلك الأول ، وانحصر في دائرته من حيث المعنى ، أو من حيث اللفظ ، أو من حيث الجانبين معاً . وقد أدرجت هاتان المجموعتان تحت ظاهرة بارزة هي « السرقات » اخذت حيزاً غير هين في الموروث الشعري والنقدي والبلاغي .

ولم يقتصر بحثهم في هذه الظاهرة على مجرد الرصد ، أو الاكتفاء بالإشارة إلى الأخذ والمأخوذ منه . أو إطلاق نسبة هتأ أو هتاك دون تحليل وتفسير ، ذلك أنهم قد عنوا بتقويم الإجراء أو الجهد الذي صنعه الشاعر المتأخر ، ويبدى انترايه من « الخصوصية الفنية » التي يجب أن تعكس هذا الجهد ، على النحو الذي عكس إليه بدرجات متفاوتة نقاد كثيرون مثل : المبرد (— ٢٨٥ هـ) في الكامل (٢٣٣/١ — ٢٣٧ ، ٢٤٠ — ٢٤١) وابن طيماطيا العلوي (— ٣٢٢ هـ) في معيار الشعر (٢٢ ، ٩١ ، ٩١ — ٩٨) . وابن عديريه (— ٣٧٢ هـ) في المعقد الفريد (٣٣٨/٥ — ٣٣٩) ولأمدى (٣٧١ هـ) في الموازنة (٥٦/١ ، ١٠٩ ، ١٢٠ ، ١٢١ ، ١٢٤ ، ٢٩١ ، ٣٢٦ ، ٣٢٧ ، ٣٣٩ — ٣٤٤) والمرزباني (— ٣٨٤ هـ) في الموشح (٤٣٥ ، ٤٥٠ ، ٤٥١ ، ٥٠٧) والجرجاني (— ٣٩٢ هـ) في الوساطة (١٨٤ — ١٨٧ ، ٢٠٤ ، ٢١٣ — ٢١٤ ، ٢٤٩) وأبو هلال العسكري (— ٣٩٥ هـ) في كتاب الصناعات ، (١٩٦ — ١٩٩ ، ٢١٦ ، ٢٢٧ ، ٢٣٠ — ٢٤٠) وابن شهيد (— ٤٢٦ هـ) في رسالة التوايح والزوايح

(✽) مدرس النقد الأدبي والبلاغة : بكلية البنات — جامعة عين شمس .

(م ١٢ — دراسات)

(١٣٢ - ١٣٥) وابن رشيق (— ٤٥٦ هـ) في كتابه تراصة الذهب في نقد اشعار العرب (١٣ - ١٩ ، ٢١ - ٢٣ ، ٢٦ ، ٨٣ ، ٩٨) ومبدى القاهر الجرجاني (— ٤٧١ هـ) في أسرار البلاغة ودلائل الإعجاز (٢٠١ ، ٢٠٢ ، ٢٦٩ ، ٣٦١ - ٣٨٥) ، وأسامة بن منقذ (— ٥٢٠ هـ) في البديع في نقد الشعر (١٨٦ - ٢٥٩) ، وضياء الدين ابن الأثير (— ٦٣٢ هـ) في المثل السائر (٢٣٠/٣ وما بعدها) ، والاستدراك (٩٦ وما بعدها) ، المثل السائر (٢٣٠/٣ وما بعدها) ، والاستدراك (٩٦ وما بعدها) ، وحازم القرطاجني (— ٦٨٤ هـ) في منهج البلاغة وسراج الأدباء (١٩٢ - ١٩٦) .

والحق أن الدور الذي نهض به هؤلاء النقاد وغيرهم ، يوحى بفكرة هي أنه ينبغي أن تكون مهمة فاحص هذه الظاهرة المتكئة هي التفاسير مدى « الأصالة والتقليد » في النصوص المشابهة ، وأثبت أوجه الشبه بين السابق واللاحق منها . وليس هذا تقليداً أو تهوينا من شأن الإبداع المتأخر ، كما أنه ليس تقييماً أو تقدسياً للإبداع المتقدم ، فأكثر المبدعين من الشعراء والنثراء أمثلة مستفيد من الأعمال المتقدمة ، و « راسب من الأجيال السابقة ، وبؤرة للتغيرات المعاصرة ، وثلاثة أرباعه مكون من غير ذاته (١) » .

ولكن الوقت على أوجه التشابه بين النسخين ، ومن ثم معرفة جهات الأخذ وتحديدها — أمر يحتاج إلى وعي الفاحص ، بطبيعة المرحلة السابقة، التي تشكل فيها النص المتأخوذ منه ، وبطبيعة المرحلة الحالية التي تحتوي النص الأخذ ، حتى نتبين من أن « نعرف ذلك المأخوذ المتبدع فيه ، وذلك الحاضر الذي تسرب إليه ، فنعندئذ نستطيع أن نستخلص أسالته الحقيقية، وإن نقدرها ونحددها » (٢) .

ولا شك في أن « معرفة التشابه » و « الوعي بطبيعة المرحلة » يدموان الفاحص إلى توفير تدرع عال من الجهد الذهني ، وإحاطة كاملة بطبيعة النص الشعري موضع الأخذ ، وبطبيعة النص الشعري المستفيد ، ليستطيع في حالة التباسه خاصة « التمييز » في أي منهما — أن يعين العناصر الإضافية التي تمنح « الخصوصية الفنية » لهذا النص أو ذاك .

ومن الطبيعي أن يكون الكلام عن هذه الظاهرة داخل الإطار الشهير ، الجهر الصوت في التراث النقدي والبلاغي ، وهو « السرقة » ، الذي حظى بالاهتمام والعناية كثيراً ، فقلما يخلو مؤلف نقدي أو بلاغي من الحديث عن

(١) لانتسون : منهج البحث في تاريخ الآداب من ٢٣ ضمن كتاب منهج البحث في الآداب واللغة - ترجمة الدكتور محمد مندور . . الناشر : دار العلم للملايين — بيروت ١٩٤٦ .
(٢) السابق من ٢٤ .

السرقه باعتبارها مأخذاً أو نقطة ضعف في الشاعر الأخذ يجب أن تعد له بسببها « المحاكم » ، أو بوصفها نوعاً من التصرف في المطروق بحسب له لا عليه (١) .

ولسنا هنا بصدد تتبع مفهوم هذه الظاهرة ، فقد عمدت إلى ذلك دراسات غير قليلة (٢) ، لأن الذي يعنينا هو أن مجموع أقوال النقاد والبلاغيين القدامى في حدود إطار هذا المفهوم تمشي في وجهتين : **الوجهة الأولى** هي : ما يمكن أن نسب إليه الأخذ الخالص ، « أو السرقه المحضة » ، الذي يعنى « أخذ جبل أو أفكار أصلية وانتحالها بنسبها دون الإشارة إلى مأخذها » (٣) . وهذا يدل على أن الأخذ حينئذ لا ييسدل أى جهد أو تصرف أبداً المأخوذ . ويندرج تحت هذا النوع ما سماه القدماء « النسخ » ، الذي هو « أخذ المعنى واللفظ جميعاً » أو أخذ المعنى وأكثر اللفظ (٤) . الذي يصفونه بأنه « وقوع الحافر على الحافر » (٥) . مثل قول جرير مع قول الفرزدق ، اللذين تساويا في اللفظ والمعنى .

معندنا سبع جرير أبيات الفرزدق :

وغير قد نسقت مشجرات

طوالح لا تطيق لها جواباً

بكل ثنية ، وبكل نفر

غرائهن تنفس انتساباً

بلغن الشمس حين تكون شرقاً

ومسقط رأسها من حيث غاباً

- (١) يعتمد عدد من المصطلحات التي حددها بعض النقاد والبلاغيين في باب السرقات على الفهم العربي للفظ السرقه . ففي لسان العرب أن « السارق عند العرب من جاء مستترا إلى حرز فأخذ منه ما ليس له ، فإن أخذ من ظاهر فهو مخطف ، ومستطب ، ومنتهب ، ومخترس ، فإن منسح مما في يديه فهو غاصب » مجلد ٢ ص ١٢٧ . دار لسان العرب — بيروت .
- (٢) انظر على سبيل المثال لا الحصر : الفصل الأول من كتاب : مشكلة السرقات في النقد العربي للدكتور محمد مصطفى هداره ط الثانية ١٩٧٥ ، المكتب الإسلامي — بيروت ص ١٢ وما بعدها . وكتاب : عبد القاهر الجرجاني : بلاغته ونقده ، للدكتور أحمد مطلوب وكالة المطبوعات — الكويت ١٩٧٣ ، ص ١٧٣ وما بعدها . وكتاب : النقد الأدبي عند العرب ، من القرن الثاني حتى القرن الثامن الهجري ، للدكتور احسان عباس ، دار الثقافة — بيروت ط الثانية ١٩٧٨ ص ٧٠ وما بعدها .
- (٣) الدكتور محمد مندور : النقد المنهجي عند العرب ص ٣٥٩ — دار نهضة مصر للطباعة والنشر — طبعة ١٩٧٢ ، والدكتور محمد مصطفى هداره — مشكلة السرقات في النقد العربي ص ٢٦٦ .
- (٤) ابن الأثير : المثل السائر : ج ٣ ص ٢٣٠ — دار نهضة مصر للطبع والنشر — تحقيق الدكتور أحمد الحوفي ، والدكتور بدوى طيانه .
- (٥) السابق ص ٢٣٠ .

— انشدها « من غير أن يزيد » (١) .

ومن هذا النوع قول طرفة مع قول امرئ القيس : حيث تخالفا في
لفظة واحدة ، فقد قال امرؤ القيس :

وقوفا بها صحبى على مطيهم
يقولون لا تهلك اسي وتجميل

وقال طرفة :

وقوفا بها صحبى على مطيهم
يقولون لا تهلك اسي وتجلد (٢)

ومن هذا النوع أيضا « اخذ المعنى وأكثر اللفظ » (٣) ، مثل قول بعض
المتقدمين يمدح معبدا صاحب الفناء :

اجاد طويس والسريجي بعده
وما قصبات السبق الا لمعبد

ثم قال أبو تمام :

محاسن اصناف المفنن جمة
وما قصبات السبق الا لمعبد (٤)

وتدخل في هذا النوع الوان اخرى تناولها النقاد في كتبهم ، كما نرى
عند ابن رشيق في كتاب العبدية مثل : الانتحال والاهتداف (أو النسخ) —
والاصطراف ، والاجتلاب (أو الاستطاف) والادعاء ، والاشارة ،
والغصب ، والمرافدة (الاسترفاد) ، والنظر والملاحظة ، والاسلم ،
والاخلاس (أو النقل) ، والموازنة ، والعكس ، والمواردة (٥) ، وكما
يبين ابن رشيق أن شعراء هذه الالوان لم يكونوا يعيدون عن جهود من
سبقهم من الشعراء .

(١) السابق ص ١٠٠ ، وديوان الفرزدق — تحقيق عبد الله
الصاوي ج ١ ص ١٢٣ — المكتبة التجارية ط ١٩٣٦ ، وفي الديوان البيت
الثالث قبل الثاني (ومشهرات) و (غواريه) .
(٢) المثل السائر ٢٣٠/٣ وديوان امرئ القيس ص ٩ — تحقيق
محمد أبو الفضل ابراهيم دار المعارف ط ٤ وديوان طرفة بن العبد ،
ص ٣٠ — تحقيق : الدكتور علي الجندي — مكتبة الانجلو المصرية —
١٩٥٨ .

(٣) المثل السائر ج ٣ ص ٢٢٤ .
(٤) المثل السائر ص ٢٢٣ ، وديوان ابن تمام ٢٢٩/٢ تحقيق : محمد
عبد العزيز دار المعارف — الطبعة الرابعة .
(٥) ابن رشيق : العبدية ٢/١٥٠ ، والدكتور بدوي طبانة : السرقات
الادبية ص ٧٨ .

والوجهة الثانية هي : الأخذ غير الخالص ، أو السرقة غير المحضة .
وهذا النوع يقترب من مفهوم « الإحتذاء » . حيث يعتمد الشاعر المتأخر إلى الاجتهاد في ستر أخذه ، وإخفائه بطائفة من « التصريفات » أو الوسائل الفنية التي تمنحه حق امتلاكه والاختصاص به . وقد عرض لذلك النقاد القدماء ، مثل أبي هلال العسكري ، الذي يذكر أن على الشعراء المستفيدين إذا أخذوا المعاني المطروقة « أن يكسوها الفاظا من عندهم ، ويبرزوها في معارض من تأليفهم ، ويوردوها في غير حليتها الأولى ، ويزيدون في حسن تأليفها ، وجودة تركيبها ، وكمال حليتها ومعرضها » (١) ، ومثل ابن رشيق الذي يحث الشعراء الأخذيين على « عدم توحيد التصيد » ، و « التصريف في المعنى الشائع » و « تعديل التصوير » ، و « تحويل المعنى وتغييره » (٢) . ومثل ضياء الدين بن الأثير في دعوته الشاعر المستفيد إلى اجراءين فنيين . أولهما : « السلق » بكافة صوره (٣) ، ومنها « أن يأخذ المعنى ويستخرج منه ما يشبهه ، ولا يكون هو إياه » (٤) . وهذا النوع يعد على حسب قوله « من أدق السرقات مذهباً ، وأجبتنا صورة ، ولا يأتي الا قليلا ، مثل قول بعض شعراء الحياصة :

لقد زادني حبا لنفسى اتنى
بغض الى كل امرئ غير طائل

— أخذه المتنبي فقال :

واذا انتسك مذمتى من ناقص

فهى الشهادة لى بانى فاضل (٥)

ومنها « أخذ المعنى مجردا من اللفظ ، وذلك مما يصعب جدا ، ولا يأتي الا قليلا » ، و « أن يؤخذ المعنى فيمكس ، وذلك حسن يكاد يخرج منه حسنة عن حد السرقة » ، و « أن يؤخذ بعض المعنى » ، و « أن يؤخذ المعنى فيزداد عليه معنى آخر » ، و « أن يؤخذ المعنى فيكسى عبارة أحسن من

(١) أبو هلال العسكري : كتاب الصناعات من ٩٦ — تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم ، وعلى محمد الجاوي — الطبعة الأولى — أحياء الكتب العربية ١٩٥٢ .

(٢) ابن رشيق : قراصة الذهب في نقد أشعار العرب صفحات ١٣ ، ١٤ ، ١٥ ، ٢٥ ، ٢٦ ، ٢٩ ، ٨٣ ، ٩٨ .

(٣) المثل السابق ٢٣٤/٢ .

(٤) السابق ٢٣٤/٣ .

(٥) السابق ٢٣٤/٣ وديوان المتنبي / تحقيق : مصطفى السقا وآخرين — دار المعرفة — بيروت .

العبارة الأولى ، وهذا هو المحبود الذي يخرج به حسنه عن باب السرقة « ،
و « أن يؤخذ المعنى ويسبك سبكاً موجزاً ، وذلك من أحسن السرقات لما فيه
من الدلالة على بسطة الناظم في القول ، وسعة بامه في البلاغة « ، و « أن
يكون المعنى عالياً فيجعل خاصاً ، أو خاصاً فيجعل عاماً ، وهو من السرقات
التي يسمح صاحبها « ، و « زيادة البيان مع المساواة في المعنى بأن :
يؤخذ المعنى فيضرب له مثال يوضحه « ، و « اتحاد الطريق واختلاف المقصد
بأن يسلك الشاعران طريقاً واحدةً مخرجاً بهما إلى موردٍ أو روضتين ،
وهناك يبين فضل أحدهما على الآخر (١) » .

وثاني الإجراءين هو « المنسخ » بحالتيه ، وإراد به « قلب الصورة
الحسنة إلى صورة قبيحة » . أو قلب الصورة القبيحة إلى صورة
حسنة (٢) » . فمثال الحالة الأولى ، قول أبي تمام (في تصديده في مدح
محمد بن عبد الملك الزيات) :

مَنْ أَنْتَ عَنْ ذَاهِلِيَةِ الْحَى ذَاهِلٍ
وَقَلْبِكَ مِنْهَا مِدَّةَ الدَّهْرِ أَهْلٍ

وقول المتنبي في مدح أبي القاسم طاهر بن الحسين :

يَرَى أَنْ مَا مَا بَانَ مِنْكَ لَضَارِبٍ
بِاقْتِنَلٍ مِمَّا بَانَ مِنْكَ لَمَعَاتِبٍ

فهو وإن لم يشوه المعنى فقد شوه الصورة (٣) » . ومثال الحالة
الثانية ، التي تسمى أصلاً وتهذيباً (٤) » قول أبي نواس :

جَنَّ عَلَى جَنٍّ وَأَنْ كَانُوا بَشَرٍ
كَانُوا خِيَطُوا عَلَيْهَا بِالْأَبَرِ

وقول المتنبي :

فَكَانَهَا نَتَجَتْ قِيَامًا تَحْتَهُمْ
وَكُنَانَهُمْ وَلَكُوا عَلَى صَهَوَاتِهَا

بقدر ما في قول أبي نواس من النزول والضعف ، بقدر ما في قول أبي
الطيب من العلو والقوة (٥) » .

وعلى الرغم من توافر هذا الاهتمام وما يماثله بهذه الظاهرة ، لكن
بعض الدراسات الحديثة تفيد أن النقد القديم — خلطوا بين النوعين

(١) المثل السنائر ٢٣٦/٣ ، ٢٣٨ ، ٢٤٤ ، ٢٤٦ ، ٢٤٩ ، ٢٥٤ ، ٢٥٧
٢٦٢ ، ٢٦٣ ، ٢٦٥ .

(٢) السابق ص ٢٩٠ .

(٣) السابق ص ٢٩٠ .

(٤) السابق ص ٢٩٠ — ٢٩١ .

(٥) السابق ص ٢٩٢ ، وديوان أبي نواس ص ٢١٣ تحقيق : أحمد
عبد المجيد الغزالي — دار الكتاب العربي — بيروت ٨٤ . وديوان المتنبي
تحقيق : مصطفى السقا ، وآخرين . ط دار المعرفة — بيروت .

المذكورين (السرقة المحضة والسرقة غير المحضة) أو بين مصطلحي « سرقة » و « احتذاء » . حيث أطلقوا وصف سرقة على أخذ الشاعر من غيره ، سواء أكان عمله هذا من قبيل « الأخذ المحض » ، أم من قبيل « الأخذ غير المحض » أو الاحتذاء والتتبع الفني (١) .

والواقع المثل في الموروث النقدي ، أن عددا من نقادنا القدامى ، قد تنبهوا إلى الفرق بين النوعين أو المصطلحين ، أمثال ابن عبد ربه في العقد الفريد ، والجرجاني في الوساطة ، وأبي هلال العسكري في الصناعات ، وابن شهيد الأندلسي في رسالة التوابع والزوابع ، وابن رشيق في العمدة ، وقراصة الذهب . ذلك أنهم بحثوا في مدى تحقق « الخصوصية » عند الأخذ ، وأتبعوا حكماء له بها في حالة وقوعهم عليها ، متنبهة في الاختلافات اللفظية ، والمعنوية ، والتصويرية ، التي تبعد كثيرا عن المحاكاة الحرفية ، أو السرقة المحضة ، التي لا تحظى بأى تدخل فني . فتخصصهم في مجموعها تدل على وعيهم بالفرق بين هذين المصطلحين ، وأن كانوا لم ينصوا صراحة على هذا الفرق . حتى جاء عبد القاهر الجرجاني ، وقصّل بين المصطلحين وميز بينهما . بحيث صار لكل منهما خصائصه ومجالاته وأغراضه (٢) . الأمر الذي يذكر الفاحص ، بفصل النقاد الأوربيين من بعده ، بين صيغتي سرقة plagiarism ، واحتذاء Imitation (٣) .

ولن تكون نظرة هؤلاء النقاد إلى ظاهرة الأخذ الفني — بعيدة عن ذاكرة فاحص نصوص حازم القرطاجني المتصلة بهذه الظاهرة ، وأن كانت نظريته لها تبتك بعض التميز ، من حيث أنه قد تناولها على أساس نوع المأخوذ ، معنى كان أو صياغة ، فقد جعله هذا الأساس يقرر أن نسبة نوعين من المأخوذ ، لكل واحد منهما سمة مميزة ، أو خاصيته المنفردة . فمن الضروري بناء على هذا أن يراعى في المعاني المستخدمة في النص الشعري — كونها « قيمة متداولة » أو « جديدة مخترعة » (٤) .

وأراد بهذا التحديد المبدئي أن يهيئ الطريق لمزيد من التوضيح والتصحيح ، ذلك أنه سرعان ما قال عقب هذا الفصل الحاسم بين نوعي

- (١) مشكلة السرقات في النقد العربي ص ٢٤٦ .
 - (٢) عبد القاهر الجرجاني : دلائل الإعجاز ص ٣٦١ .
 - (٣) مشكلة السرقات ص ٢٤٥ — ٢٤٦ .
 - (٤) منهاج البلاغاء وسراج الأدباء ص ١٩٢ تحقيق الحبيب بن خوجة .
- دار الغرب الإسلامي — بيروت ١٩٨١ .
- (٤) Magdi Wahba A Dictionary Of Literarg Terms.p 407
The Oxford English — Arabic . Dictionary of Current Usage . p . 926 .

المعنى : « أن من المعاني ما يوجد مرتسما في كل فكر ومتصورا في كل خاطر ، ومنها ما يكون ارتسامه في بعض الخواطر دون بعض . ومنها ما لا ارتسام له في خاطر ، وإنما يتهدى إليه بعض الأفكار في وقت ما ، فيكون من استنباطه . فالقسم الأول : هو المعاني التي يقال أنها كثرت وشاعت ، والقسم الثاني : ما يقال فيه أنه قل . أو هو إلى حيز القليل أقرب منه إلى حيز الكثير ، والقسم الثالث : هو المعنى الذي يقال فيه أنه نادر وعدم نظيره » (١) .

لقد قصد حازم القرطاجني بهذا النص تسليط الضوء على نوعي المعنى (المتداول — المخترع) ، فاحتكم إلى فعالية الذهن أو « دينامية » الخاطر . فكما كانت قوة تصور المعنى الشعري عالية التردد في الذهن أو الخاطر ، دل هذا على شيوعه ، وكثرة تداوله ، وكثرة توظيف المتلقى له في لفته . وكما كانت قوة تصوره ضعيفة أو قليلة التردد في الذهن — كان ورود المعنى على الأذهان الملتقية قليلا ، ودل هذا على قلة استخدامه .

وإذا عدت قوة التصور في الذهن ، دل هذا على ندرة استعماله وتوظيفه . فتصور المتلقى للمعنى الشعري في ذهنه أو خياله ، أو عدم تصوره فيه ، هو أساس الحكم على نوع هذا المعنى ، ووصفه من حيث (الشبوع والتداول) أو (الجدة والاختراع) .

وعلى هذا الأساس أمكن لحازم القرطاجني أن ينظر في مدى تحقق « الخصومية الفنية » للمعنى في النواحي الثلاث الآتية :

- ١ — كون المعنى الشعري في كافة الخواطر والأذهان .
- ٢ — كونه في بعض الخواطر والأذهان .
- ٣ — كونه غير موجود أو نادر الوجود في الخواطر والأذهان .

أما الناحية الأولى : فقد عالجه بالنص التالي وأصفا إياها بأنها « مثل ما يتداوله الناس من تشبيه (الشجاع بالأسد) و (الكريم بالقياس) » (٢) . فالمعنى المتولد من التشبيه هنا — متداول معروف ، ويسهل التوقف عليه وإدراكه . ومن ثم فانه يحكم على هذا النوع بأنه : « لا سرقة فيه ولا ضجر في أخذ معانيه ، لأن الناس في وجدانها ثابتة مرتسخة في خواطرهم سواء (كذا) ، ولا فضل فيها لأحد على أحد إلا بحسن تأليف اللفظ » (٣) .

(١) السابق ص ١٩٢ .

(٢) السابق ص ١٩٢ .

(٣) السابق ص ١٩٣ — كذا وردت العبارة قلقة في النص . والظاهر أن صحتها (لأن الناس سواء في ثبات الوجدان وارتسام الخواطر) أو (لأن هذه المعاني ثابتة في وجدانهم مرتسخة في خواطرهم) .

ويتفق هذا الحكم بأن الشاعر مسموح له الأخذ من هذا النوع ، وتوظيفه في صياغته ، لأنه كثير الشبوح ، إذ هو من قبيل « المعنى العام » الذي هو حق مشترك بين الناس (١) ، وهو « وليد التجارب اليومية » . أو ما يمكن تسميته بالحكمة العملية Common Places (٢) ولا يكون الشاعر حينئذ محققاً لأية مزية أو خصوصية مفيدة .

ولكن الشاعر الأخذ من هذا المعنى بهقدرته أن يحقق هذه الخصوصية المرجوة لو عمد إلى « حسن تاليف اللفظ » بمعنى أن يبتذل ويبدع في توظيف « المعنى العام » ، أو الشائع (٣) كما سماه علي بن عبد العزيز الجرجاني في القرن الرابع الهجري ، أو المعنى المعطى كما سماه عبد القاهر في القرن الخامس (٤) وذلك بأن يعرضه بالفاظ حسنة التاليف ، جيدة التركيب ، أو يصوغه صياغة جديدة ، ويورده في غير حيلته الأولى (٥) . أو يختصره أن كان طويلاً ، أو يبسطه أن كان كزاً ، أو يبينه أن كان غامضاً ، أو يختار لعحسن الكلام (التركيب) إذا كان سفسافاً (٦) وهذا يعني أن اختصاص الشاعر بهذا النوع من المعاني متوقف على تقديمه في صورة لفظية مغايرة للصورة السابقة .

ويعد حازم القرطاجني إلى توجيه استعمال هذا النوع توجيهاً تفصيلياً ، حياً للشاعر المستفيد ، ومحافظة على أصالة ذلك المعنى ، في حالات « تساوى الشعاعين في الصياغة » أو « تنوع أحدهما » ، أو « تفسيره » ، يقول : « فإذا تساوى تاليفاً الشعاعين في ذلك ، فإنه يسمى « الاشتراك » . وإن فضلت فيه عبارة المتأخر عبارة المتقدم ، فذلك « الاستحقاق » . لأنه استحق نسبة المعنى إليه بإجادته نظم العبارة عنه . وإن قصر فيه عن قدمه ، فذلك الانتحاط » (٧) .

- (١) ١ . أحمد الشايب : أصول النقد الأدبي ص ٢٧٩ ط الثامنة ، النهضة ٧٣ .
- (٢) الدكتور محمد مندور : النقد المنهجي عند العرب ص ٣٦٨ .
- (٣) الوساطة بين المتنبي وخصومه تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم ط ١٩٦١ صفحات ١٨٤ — ١٨٧ .
- (٤) أسرار البلاغة : تصحيح ونشر السيد رشيد رضا . دار المعرفة بيروت ١٩٧٨ صفحات ٢٤١ ، ٢٢٨ — ٢٣١ ، ٢٩٤ — ٢٩٧ .
- (٥) أبو هلال العسكري : كتاب الصناعاتين . ص ١٩٦ . تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم ط (١) ١٩٥٢ — أحياء الكتب العربية .
- (٦) ابن رشيق : العبد ١٩٠/٢ . تحقيق : محمد محيي الدين عبد الحميد ط (٤) — الجيل — بيروت .
- (٧) منهاج البلغاء وسراج الأدباء ص ١٩٣ .

ويظهر من هذا التوجيه الثلاثي : أن الحالة الثانية وهي تنوق أحد الشعارين في الصياغة ، تنفحه شرعية استحقاق المطروق ، وتدخله مباشرة في حيز الخصوصية الفنية . أو ما سماه خازم « الاستحقاق » ، الذي يعنى « نسبة المعنى إليه بإجادته نظم العبارة عنه » ، ويدل على أنه ليس إلا انعكاسا للصنعة الفنية ، التي نهض بها الشاعر عند الأخذ بفرض تحقيق الخصوصية . وأما عن الحالة الأولى وهي : التساوى في التأليف والاشتراك في الجودة ، والحالة الثالثة وهي : الانحطاط ، وضعف تقديم المطروق — فلن نعثر في أى منهما على الاختصاص أو الخصوصية ، حيث « الاشتراك » في أمر ثابت أصلا ، موصوف بالجودة ، وليس فيه هذا الجهد الفني المراد ، وحيث « الانحطاط » وتدنى مستوى عرض المطروق ، بسبب التقصير في تمييزه ، وضعف تأديته بصياغة متميزة عن السابقة .

وأما الناحية الثانية وهي كون المعنى الشعري المتناول قليل الورد في بعض الخواطر والأذهان ، فقد حددها بقوله إنها « المعاني التي قلت في أنفسها ، أو بالإضافة إلى كثرة غيرها (١) » . فهو يقصد بها التأكيد على أن المعنى القليل الورد على ذهن ، إذا أخذه المتأخر لا يتسابق فيه ، أى يعتبر أخذه سارقا ، أو أخذا بحضا ، ومن ثم لا ينسب إليه ، وليس له حق الاختصاص به .

ولكن من الممكن معالجة هذا النوع وتوجيهه وجهة فنية ، حتى يمكن « استحقاقه » ، وذلك إذا توافرت فيه عدة شروط ، تخرجه من إطار البيرقة المحضة — « منها أن يركب الشاعر على المعنى معنى آخر ، ومنها أن يزيد زيادة حسنة ، ومنها أن ينقله إلى موضع أحق به من الموضع الذى هو فيه (٢) » .

أن هذه الشروط ليست إلا عمليات « تركيب » و « زيادة » و « نقل » ، تنضى بالمطروق إلى الخصوصية ، التي تعنى أن ثمة صنعة فنية قد أجريت على هذا المطروق ، ذلك أن الشاعر لكونه قد التزم بهذه الشروط الثلاثة — يبعد إلى المعنى و « يقلبه » ويسلك به ضد ما سلك الأول (٣) . و « يركب عليه عبارة أحسن من الأولى (٤) » ، على النحو الذى جرى لمعنى بيتي بشر بن أبى خازم :

إذا ما المكرمات رفمن يوما

وقصر مبنفوها عن مداها

(١) السابق من ١٩٣ .

(٢) السابق من ١٩٣ .

(٣) السابق من ١٩٣ .

(٤) السابق من ١٩٣ .

وضاقت الذرع المثرين عنها سما أوس إليها فاحتواها

— فقد أحسن « الشياخ » ، الإفادة من معنى البيتين ، وقدمه في عبارة أحسن وأوجز في قوله :

إذا ما راية رفعت لجسد

تلقاها عرابية بالبين (١)

فمن البين أن جميع هذه الشروط ليست سوى « تصرف » ينهض به الشاعر المتأخر ، حال أفادته من السابق عليه أو المعاصر له ، وأن هذا التصرف يذكرنا بفكرة « التغيير والتعديل » التي نص عليها نقاد الأخذ الفني قبل حازم القرطاجني ، أمثال : أبي هلال العسكري ، وأبن طباطبا ، وأبن عبد ربه ، والجرجاني ، وأبن رشيق ، وعبد القاهر ، وأبن الأثير (٢) . ولكن حازما عند التطبيق لم يحقق من الشروط الثلاثة ألا شرطا واحدا هو « تحسين العبارة » من خلال تصديقه لنصي بشر من خازم والشياخ ابن ضرار ولم يذكر تصوصا أخرى تتضمن الشرطين الآخرين . ومن ثم جاء تطبيقه ناقصا . كما أنه لم يبين عناصر التحسين والتجويد ، كما صنع النقاد السابقين عليه ، وعلى أية حال فإن حازما سوغ هذا التصرف الثلاثي ، وبين

(١) المسابق ص ١٩٣ ، وديوان بشر بن أبي خازم تحقيق د. عزة حسن . دمشق ١٩٧٢ وديوان الشياخ بن ضرار . تحقيق : صلاح الهادي ص ٣٣٦ ط الأولى دار المعارف ١٩٧٧ .

(٢) عرض ابن طباطبا لفكرة التغيير والتعديل عند توجيه الأخذ إلى « الطائفة الحيلة » وتدقيق النظر في تناول المعاني واستعارتها وتطبيسها ، حتى تخفى على نقادها والبصراء بها . . . فيستعمل المعاني المأخوذة في غير الجنس الذي تناولها منه . فإن وجد معنى لطيفا في تشبيب أو غزل ، استعمله في المديح ، وإن وجده في المديح استعمله في الهجاء ، وإن وجده في وصف ناقة أو فرس استعمله في وصف الإنسان ، وإن وجده في وصف إنسان ، استعمله في وصف بهيمة . فإن عكس المعاني على اختلاف وجوهها غير متعذر على من أحسن عكسها واستعملها في الأبواب التي يحتاج إليها فيها . وإذا وجد المعنى اللطيف في المنثور من الكلام ، أو في الخطب والرسائل فتناوله وجعله شعرا — كان أخفى وأحسن » . (ص ٩٢ ، ٩٣ من عبار الشعر . تحقيق د. محمد زغلول سلام . منشأة المعارف — الاسكندرية) .

فمن البين أن ابن طباطبا يهدف بذلك إلى إعادة صوغ المعنى المأخوذ في الغالب الجديد ، بعد التأكد من استيعابه ، ومن تحليل أطره . وقد استشر ابن عبد ربه هذه الفكرة بقوله : « لم تزل الاستعارة (يقتصد الأخذ) قديمة تستعمل في المنظوم والمنثور وأحسن ما تكون : أن يستعار المنثور من المنظوم ، والمنظوم من المنثور ، وهذه الاستعارة خفية . . لأنها نقلت الكلام من حال إلى حال » (٣٢٨/٥ من المعتمد الفريد . تحقيق : أحمد الزين ، وإبراهيم الأبياري — لجنة التأليف والنشر . ط ١٩٤٦) .

أنه إذا لم تتحقق هذه الشروط ، أو ما يجرى مجراها — فالعمل حينئذ « سرقة محضة » (١) .

وأما الناحية الثالثة : وهي « كون المعنى الشعري نادرا » فقد عينا بتقوله : أنها « كل ما ندر من المعاني فلم يوجد له نظير » (٢) وشعراء هذا النوع يتميزون ، قد بلغوا « المرتبة العليا في الشعر من جهة استنباط المعاني ، من بلغها فقد بلغ الغاية القصوى من ذلك ، لأن ذلك يدل على نفاذ خاطره ، وتوقد فكره ، حيث استنبط معنى غريبا ، واستخرج من مكان الشعر سر لطيفا ، فإذا ساعدته العبارة في ذلك ، وكانت في شرف صنعتها ... (٣) والحسن الظاهر (كذا) ، وما كان بهذه الصفة فهو محتاج من الشعراء ، لقلة الطبع في نيته ، إذ لا يكون المعنى من الغرابة والحسن بحيث يرت المعصور ، وتماورت تلك الموصوف الألسنة ، فلم تنقلل الأفكار إلى مكانه ، إلا وهو من ضيق المجال ، وبعد الفور ، بحيث لا يوجد التهدي إلى مثله ، والتنبيه إلى مظنة وجدانه في كل

وقد طور الجرجاني هذه الفكرة بأن تقدم بها حيث زاد من عناصر التغيير بأن طالب الشاعر بتعديل النوع ، والوزن ، والنظم ، والروى ، والغاية ، فعلى الشاعر الحائق « إذا علق المعنى المختلس ، عدل به عن نوعه ، وعن وزنه ، ونظمه ، وعن رويته وقافيته » . (ص ٢٠٤ من الوساطة ، وما بعدها) . ولكن ابن رشيق عبد إلى طرح طائفة من الأساليب تؤدي إلى التغيير ، وهي « التضمين ، والاهتمام ، والتثني ، والتشيان ، والتغليب ، والتوليد » (ص ٨٢ من فرائد الذهب) وهي الأساليب التي تعد نواحي للأخذ وجهاته .

غير أن عبد القاهر كعادته لم يقف عند حدود التوجيه ، فعمد إلى بحث جهد الشاعر المستفيد على نحو تحليلي ليثبت مدى اختصاصه بالمأخوذ ، فقال : « فاما إذا ركب عليه معنى ، ووصل به لطيفة ، ودخل إليه من باب الكناية والتعريض والرمز والتوبيخ ، فقد صار بها غير من طريقتيه واستأنف من صورته ، واستجد له من المعرض ، وكسى من ذلك التعريض — داخلا في قبيل الخاص الذي يملك بالفكرة والتعمل ، ويتوصل إليه بالتدبير والتأمل » (ص ٢٩٥ من أسرار البلاغة) ، يريد بذلك أن الخصوصية الفنية تتشكل بتغيير المأخوذ وتعديله بقوة المزج الفني ، أو تركيب المعنى الجديد فوق المطروق ، ويقوة وصله بالقيم البيانية والبديعية ، أو بتأديته بأداء فني جديد . أما ابن الأثير فإنه قد تناول هذه الفكرة من خلال أحد أنواع السرقة وهو « السليخ » (٢٤٤/٣) وما بعدها .

(١) مناهج البلغاء وسراج الأدباء ص ١٩٤ .

(٢) السابق ص ١٩٤ .

(٣) ذكر المحقق أن هناك نقصا مكان النقط في أصل المخطوط بمقدار ثلاث كلمات . ولعل الناقص هو (حيث الدقة والجودة) .

فكر ، بل ذلك مقصور على بعض الأفكار ، ويوجد لها في بعض الأحوال
دون بعض (١) .

لقد بين حازم بهذا القول ، الخاصية الأساسية للمعنى المتميز ، أو
الصياغة الشعرية النادرة ، وهي خاصية « المرتبة العليا » ، التي تتألف
من عدة عناصر ، أولها وهو « نفاذ خاطر الشاعر وتوحد فكره » — يقود
إلى العناصر الأخرى ، وهي « استنباط المعنى الغريب » ، و « استخراج
السر اللطيف » وصوغ هذا وذاك « بعبارة شريفة » بارعة الصنعة ، عالية
الفن .

إن هذه العناصر التي تعد دعوة مستمرة إلى التجويد الفني في عصور
الشعر المتعاقبة — تشكل صفة أساسية في هذا النوع من المعاني النادرة
ذو الصياغة المتميزة ، مثلت — على نحو من الإلحاح — عقبة ، وإرهاقاً
للمشعر المحلّين أو المحتذين ، فتنجّبوا محالّاته ، أو احتذاه ، أو
الإفادة منه في صنع مثله أو شبيهه له .

وعلة ذلك هي إحساسهم باليأس من نيله ، والحصول عليه ،
وإمتلاكه ، على اعتبار أن المعنى الغريب النادر ذا الصوغ البارع — الذي
تبر عليه المعصور ، فتردده السنة الناس بإعجاب من غير أن تتفخل الأفكار
إلى مكنته — يتميز بصفات العمق والطرافة والجدة ، تلك الصفات التي
تجعل الشعراء المحتذين غالباً ، غير متحمسين للإتيان بمثله أو بقريب منه ،
وغير واثقين من إمكان وجوده في أفكار المعصور المتعاقبة .

ومن ثم تأكد لهم — ولغيرهم — أن وصف « النادرة » — « مقصور
على بعض الأفكار وموجود لها في بعض الأحوال دون بعض » .
ولذلك وصف هذا النوع من المعاني بوصف « المعتم » ، فهي مثل كائن
حي عقيم لا يقبل التلقيح ، ولا يربح منه نتاجاً . يقول عنها أنها « لا تلقح »
ولا تحصل عنها نتيجة ، ولا يقدح منها ما يجري مجراها من المعاني (٢)

فمن البين أن قوة تأثير وصف « المعاني بالمعتم » في أذهان الشعراء
قد سببت خوفهم إن هم إندادوا منها ، وواقفهم على هذا الخوف التقاسم
والبلاغيون ، ولذلك تجنبها هؤلاء « وسلّموها لأصحابها » ، علماً منهم أن من
تعرض لها منفضح « ألا ترى أنهم عابوا على ابن الرومي — وحظه من
الاختراع الحظ الأوفر — تعرضه لقول عنتره :

وخلا الذباب بها يفنى وحده هزجا كفعل الشارب المترنم
غردا يسن ذراعاه بذراعاه قدح المكب على الزناد الأجتم

(١) مناهج البلاغة ص ١٩٤ .

(٢) السابق ص : ١٩٤ .

بقوله يصف روضة :

وغررد ربيع اللباب خلالها كما حثت النشوان صنجا مشرعا
فكانت لها زنج اللباب هناك على شدوات الطير ضربا موقعا (١).

فهو يقصد أنه لا أمل في الإعادة الفنية من هذا النوع من المعاني ، التي يصعب إن لم يكن مستحيلا على المستفيد منها أن ينجح في سترها والتخفيف من قوة سيطرتها ، فإذا كانت المعاني الأخرى تقبل التصرف الفني من خلال عمليات : « التأثر » أو « الاستيعاب » أو « الاستلهام » أو « المسخ » ، أو « النسخ » ، أو « الاحتذاء » ، وغير ذلك من التصرفات الفنية ، الأمر الذي يسمح بنسبة العمل حينئذ إلى المتأخر ، إذا كانت المعاني الأخرى تقبل ذلك ، فإن المعاني « العتم » لا يقيد معها أى تصرف ، لأنها ستدل على أخذها ، وتتهمه بالسرقة والسطو بها حاول الإخفاء والتويه .

ولكن هذه الفكرة التي اجتهد حازم القرطاجنى — كما فعل غيره من النقاد — في إرسائها ، لا يمكن أن تظل ثابتة طول الوقت وفي غالب الأحوال ، والسبب في ذلك أن النشاط البشرى العقلى والعاطفى ، دائم النبو ودائم التجدد ، هذا النشاط الذى يدعمه قانون « إمكان الإعادة » من الأعمال الأدبية وغير الأدبية السابقة .

وإذا سلمنا بذلك فإن علينا أن نسلم بأن الأعمال المتأخرة ستصيب هدفها في احتواء مثل تلك المعاني العقيمة الغدرة النادرة التي سبقتها ، ومن ثم فإن حكمه القاضى بقصر « العمل النادر » على صاحبه بهذه « المظاهر التخوينية » لن أتى بعده من الشعراء — هذا الحكم كان ومازال بحاجة إلى التخفيف ، حتى يخف الإحساس بالرهبة ، ويقل الشعور بالخوف ، ومن ثم يبدع المتأخر ويضيف ، يعينه في ذلك روح النظرات النقدية غير التعسفية — غالبا — عند نقاد الأخذ الفني ، كما يعينه اعتياده على القاعدة التي طرحها الدرس الحديث لهذه الظاهرة وهي قاعدة « التغير الدائم ، والوارثة العلية » . التي تسمح بالإعادة من الآثار الفكرية السابقة ، وتقضى بأن « من حق كل طليقة أن تستغل نشاطها سابقتها . وتضيف إليه » (٢) . وهذا أمر ضرورى وطبيعى لأن « كل غررد من الأدباء المتعاقبين أو

(١) السابق ص ١٩٥ .

وديوان منتزة ص ٨٧ . تحقيق : محمد سعيد مولوى . المكتبة الإسلامية — دمشق ١٩٦٤ .

وديوان ابن الرومى ص ٣٠١ . اختيار وتصنيف كامل كيلانى . المكتبة التجارية بمصر ، وفي الديوان (مكانت لها آرائين الذيل) .

(٢) أصول النقد الأدبى : ص ٢٦٠ .

المتعاصرين ، يفيد من غير ما يبعث في آثاره قوة وجمالاً ، ولولا ذلك لوقفت الانكار والصور الأدبية ، والمبارات البيانية عند حد لا تعدوه ، وانسد الباب في وجه الأجيال القادمة ، وأصيب الألب بعقم وجود ميت (١) .

وإذا ثبت أن هذه القاعدة صالحة وضرورية — وجب علينا أن نواصل تلمس تخفيف حكمة هذا ، خاصة أنه يفتح بنفسه باب التخفيف وذلك بمقارنته بين عمل عنتره ، وعمل ابن الرومي في نصيبيهما السابقين . يقول : « على أن ابن الرمي قد نحا بالمعنى نحو آخر حين جعل تغريد الذباب ضرباً موقعا على شدوات الطير . وهذا تخيل محرك إلى ما قصد ابن الرومي تحريك النفوس إليه وإيلاعها به . فمثل هذه المعاني القادرة إذا وقع فيها مثل قول ابن الرومي ، ووقع فيها زيادة ما من جهة ، وإن كان فيها نقص من جهة أخرى — يجب أن يصفح عن قائلها في ما وقع لهم من النقص ، إذا وقع لهم بإزاء ذلك زيادة ، وإن كان ما قصروا عنه أجل مما زادوا . هذا إذا لم يكن بين القصير والمزيد تفاوت كبير » (٢) .

إن الفاحص يمكنه أن يستخلص من هذه المقارنة ، حقيقة هي أن شدة « تصرفاً غنياً » ، عند إليه ابن الرومي حينما أضاف من « المعنى المقيم » المائل في بيتي عنتره ، فمحور بيت عنتره الأول هو : تقديم صورة وصفية لذبابة خلا له مكان هو روضة « فليس فيه شيء يزاحمه ولا يفزعه ، فهو يصوب في رياضه » (٣) . وصوته في هذه الحالة يشبه « تصويت شارب الخمر حين رجع صوته بالفناء » (٤) . أي أنه شبه أصوات الذباب بالفناء . ومحور البيت الثاني هو أن عنتره « شبه الذباب إذا سن ذراعه بالأخرى برجل أجزم » ، فاعدد يقدح ناراً بذراعيه » (٥) . وهو يريد بذلك أن صوت الذباب حال حكمة إحدى ذراعيه بالأخرى ، مثل حركة رجل ناقص اليد قد أقبل على قدح النصار » (٦) .

(١) السابق ص : ٢٦١ .

(٢) السابق : ص ١٩٥ .

(٣) ابن الأنباري : شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات تحقيق : أ. عبد السلام هارون — دار المعارف بمصر ط (٤) ١٩٨٠ ص ٣١٥ .

(٤) الزوزني : شرح المعلقات السبع — دار الجيل بيروت — ط الثانية ١٩٧٢ ص ١٩٧ .

(٥) القصائد السبع الطوال ص ٣١٥ .

(٦) شرح المعلقات السبع ص ١٩٧ ، والتبريزي : شرح القصائد العشر . تحقيق : محمد محيي الدين عبد الحميد مكتبة صبيح بمصر ١٩٦٢ . ص ٢٤٥ .

ولكن ابن الرومي وهو يصف ذباب الروضة أيضا — تصرف في معنى بيتي عنتره دون رهبة ومن غير خوف — وكان سبيله الى ذلك قوة الخيال المبدع Creative Imagination أو قوة « التخيل » الفعالة ، التي يمكنه من أن يتجه بالمعنى إتجاها آخر ، وهو « جعل تغريد الذباب ضربا موقعا على شذوات الطير » . أي أنه بهذه القوة قد جيع — بالتصوير — بين صوتين من جنسين مختلفين متميزين وهما « صوت الحشرات » وصوت الطيور » . حيث قرن صوت الذباب بشذو الطير وغناؤه . . وهذا المعنى بدوره قد أدى الى تحريك النفوس المتلقية له وإقبالها عليه . ورغبتها في متابعته .

فهذه الزيادة المؤثرة بالإيجاب تمثل جهدا فنيا جعل حازما يوافق على إمادة المتأخر أو المعاصر من المعنى « العقيم » النادر الغد ، ويتسليح معه ، ويدعو الى الصنح عنه إذا قصر . ولم يتسدد الى جانب ذلك — بلغاء « تصرفه » حينئذ أو إعماله . وهذا يعد دليلا قويا على موافقته الضمنية على كون هذا التصرف داخلا في دائرة الخصوصية الفنية المرجوة .

وإذا كان حازم القرطاجني قد سلم لابن الرومي بالخصوصية الفنية لانه قد طور معنى عنتره ونباه ، بشيرا بذلك الى قيمة « المعنى النادر المأخوذ » باعتباره أحد جانبي هذه الخصوصية ، فإنه في النص التالي ينسبه الى الجانب الثاني ، وهو جانب « التعبير » أو « الصياغة » . فما الحكم الذي يمكن أن يطلقه الفاحص على الشعر المستفيد المعروض بصياغة متوقعة ؟ . وبماذا يحكم للشعر المتقدم في هذه الحالة ؟ . وهل يظل الحكم دائما في صالح المتأخر لجرد براعته في صوغ المعنى صياغة أكثر فنية من صياغة الشاعر المتقدم ؟ .

يقول حازم القرطاجني في ذلك : « ومن أبرز المعنى النادر في عبارة اشرف من الأولى ، فقد قاسم الأول الفضل ، إذ الفضل في اختراع المعنى للمتقدم ، والفضل في تحسين العبارة للمتأخر » (١) .

ويظهر من هذا النص أنه لا يحكم بالمزية والفضيلة لأحد الشعارين على حساب الآخر ، ذلك لأن الشاعر المتقدم أدى دوره الفني من جهة « اختراع المعنى » ، وابتكاره ، حيث لم يكن مستعملا ، ولا فكر فيه أحد من قبل ، ومن ثم غله الفضل من هذه الزاوية . وأما الشاعر المتأخر ، فإن دوره لا يقل أهمية من جهة تفوقه على الشاعر المتقدم في عرض معناه المبتكر المخترع بصياغة حسنة ، فله إذن الفضل في « تحسين العبارة » .

ولكنه بعد نسبة الفضل لكل واحد منهما على حدة بخصب عطائه ، يحدد ميله ويوجهه للشاعر المستفيد على جهة القطع . « والقول الثاني

الذي حسنت فيه العبارة بلا شك أفضل من الأول ، لأن المعنى لا يؤثر فيه التقدم ولا التأخر شيئا ، وإنما ترجع فضيلة التقدم إلى القائل ، لا المقول . فيه « (١) . فقد قطع بقوله (بلا شك) بأن المزية للصياغة ، الميزة التي نهض بها الشاعر المتأخر » .

وقد أسس بيله هذا على أن « المعنى » جوهر لصفة الثبات ، سواء أكان في إطار قديم ، أم جرى عرضه في إطار حديث ، وعلى أن « الصياغة » عرض له إيكاتية الحركة والتغيير ، إذ قدم بها المعنى في القديم ، كما يقدم بها في الحديث . فإذا أمثلك العرض بقوليات الحسن والبراعة ، فإن الفاحص لا يتردد في الحكم له بالمزية والفضيلة . ويريد حازم بذلك الوصول إلى أن هذا التحسين التعبيري ليس إلا عملا مقصودا ، وتصرفا محسوباً ، يمثل (دون شك) جهدا فنيا بذله الشاعر المتأخر لتخليص عمله من جاذبية المتقدم ، وتجنب السقوط في شبهة « السرقة المحضة » ، بألوانها المتعددة ، مبدخل بذلك في دائرة « الخصوصية الفنية » .

ولكن الشاعر المستفيد قد لا يكتفى بمجرد تنمية المعنى فقط أو تحسين الأداء الأسلوبى فحسب ، ذلك أنه يفرض بلوغ المثال المنشود ، يعمل على الجمع بين التدخل الفني في المعنى ، والتدخل الفني في اللفظ في وقت واحد : فإن زاد المتأخر على المتقدم زيادة في المعنى ، مع تحسين اللفظ ، استحق المعنى عليه « (٢) . ثنائيات التدخل الفني كما يتبين من النص اتجهت إلى « ضرورة الزيادة في المعنى » ، والإضافة إليه بفرض تنبته ، وإلى ضرورة تحسين اللفظ أو الصياغة بهدف تميزها . وهذه الثنائية تعنى إلى اختصاص المتأخر بالمعنى المطروق . وهذا ما حققه « الطرماح » في بيته الذي أفاده من معنى بيت النابغة ، فقد استحق الطرماح هذا المعنى حين زاد عليه ، وحين حسن تنديبه ، وأجاد عرضه في قوله (أى النابغة) :

من وحشى وجرة موثى أكارعه ظاوى المصير كسيف الصقيل الفرد
بقوله (أى الطرماح) :

يبدو وتضمه البلاد كأنه سيف على شرفة يسيل ويشهد
فزاد الطرماح عليه ، أن جملة مسلولا في حال ظهوره ، مفيدا في حال إضمار البلاد له « (٣) » .

ويريد بهذه الموازنة أن يحكم بالاختصاص للطرماح . لتوميره « ثنائية التدخل الفني » . ذلك أن محور بيت النابغة هو « تشبيه القصور الأبيض

(١) السابق من ١٩٥ - ١٩٦ .

(٢) السابق من ١٩٦ .

(٣) السابق من ١٩٦ .

اللباع بالسيف المصقول الذي أغرد وسسل من غمده فيبدو بياضه ولعانه» (١) ، على حين طور البرماح هذا المعنى وزاد فيه ، حيث شبه مدوحه بأنه كسيف مسلول في حالة حركته الظاهرة ونشاطه البارز ، وبأنه كسيف مفيد في حالة اختفائه . أي أنه جمع بين الحركة والسكون . أو بين الوضوح والاختفاء أو بين التقدم والتراجع — في صورة فنية واحدة . فاستحق بذلك الاختصاص به .

وجملة القول أن « الخصوصية الفنية » كانت محور اهتمام حازم القرطاجي ، وهو يمتد إلى تقويم جهود الشعراء الآخرين ، بمنظراته الفذة ، المعتمدة على ثلاثة أسس محص بها « كثرة » ورد المعنى الشعري على خاطر المطلق ، « وقتله » ، و « نحرته » ، وهي الأسس التي شكلت هذه الخصوصية على نحو ما تبين . كما كانت محور اهتمامه وهو يدعو بالنظر والتطبيق الشاعر الأخذ — إلى التدخل الفني في « المعنى المطروق » بالمعوقات الخاصة بالمعنى ، والتدخل الفني في « الأداء اللفظي » . بالقيم المتعلقة به . والتدخلان معا ليسا سوى الركنتين الأساسيتين اللذين يكونان تلك الصيغة الجبالية التي ينشدها شعراء الأخذ الفني ونقصاده ، وهي « الخصوصية الفنية » .

(١) السابق ص ١٩٦ ، وديوان النابغة ص ١٧ .

قائمة الأبحاث

التي صدرت في الأجزاء السابقة
من سلسلة « دراسات عربية وإسلامية »

الجزء الأول

- قراءة في الترجمة العبرية
لمعاني القرآن الكريم
د . عبد الرحمن عوف
- من قضايا المنهج في علم الكلام
المضاربة بآل الوديمة أو القرض
في الفقه الإسلامي
د . أحمد يوسف
- مفهوم السلفية بين العقيدة
الإسلامية والفلسفة الغربية
أ . د . مصطفى حلي
- التجربة الأخلاقية عند ابن حزم
دراسة الواقع اللغوي إنساني
د . د . السعيد بدوي
- فاعلية المعنى النحوي في بناء الشعر
الواقعية ما هي ؟ دراسة تطبيقية
لقصص المدرسة الحديثة
أ . د . هادي البكوت
- قضية التأثير العربي على
شعراء التروبادور
د . أحمد درويش

الجزء الثاني

- مفهوم التطور في الفكر العربي د . محفوظ عزام
- تحليل ظاهرة الحسد عند المحاسبي د . حامد طاهر
- التأبين في الفكر الفقهي المعاصر ا . د . د . محمد بلتاجي
- تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها د . احمد طاهر حسنين
- تعدد اوجه الاعراب في
الجملة القرآنية د . محمد حماسة عبد اللطيف
- تقسيم جديد لتاريخ الادب العربي د . بلاشير
ترجمة د . احمد درويش
- المراسم الشعرية لدى نازك الملائكة ا . د . د . محمد فتوح احمد
- موقف نقاد الرومانسية من شعر شوقي ا . د . د . طه وادي
- قضية ترجمة الشعر ا . د . د . رجاء جبر

الجزء الثالث

- تأثير الفقه الإسلامي
في القانون الانجليزي ا . د . محمد عبد الهادي سراج
- ابن باجة وفلسفة الاغتراب ا . د . د . محمد ابراهيم الفيومي
- ظاهرة البخل عند الجاحظ د . حامد طاهر
- العناصر الفكرية والفنية
في رسالة الغفران د . جابر قبيحه
- قضية زواج المرأة في الخليج
من خلال الشعر الحديث د . نورية الرومي
- طلائع الجديد وفلسفة العمر ا . د . د . عبد الحميد ابراهيم

الجزء الرابع

- القراءات القرآنية :
١ . د . أحمد مختار عمر
● رؤية لقوية معاصرة
- تجديد الفكر الإسلامى
د . عبد المقصود عبد الفنى
● عند محمد اقبال
- انتشار الإسلام في الهند
د . محمد عبد الحميد الفاعى
- بناء مصر الحديث :
ترجمة د . حابد طاهر
● مخاضة بجهولة لطف حسين
- احتكاك العرب بالسريان
د . علاء القنصل
● وآثاره اللغوية
- اللغة العربية ودور القواعد
د . د . محمد حماسة عبد اللطيف
● في تعليمها
- أكثر المبرد في النحو للعبرى
د . سلوى ناظم
- نظرية النظم عند عبد القاهر
د . أحمد درويش

الجزء الخامس

- عقوبة السجن في الشريعة الإسلامية
١ . د . محمد عبد الهادي سراج
- الوثائق الإسلامية
د . عبد التواب شرف الدين
- حركة التأليف
د . حابد طاهر
- حركة الروى في القصيدة العربية
١ . د . محمد حماسة غيفللطيف
- الأصوات وأثرها في المعجم العربى
د . رفعت الفرتواتى
- الثروة اللغوية العربية
د . أنطون شال
- ترجمة د . سميد بهيرى

● نظرية الاكتمال اللغوى عند العرب ١ . د . احمد طاهر حنين

● منهج شوقي ضيف

١ . د . يوسف نوفل في الدراسات الادبية

● قراءة القصة القصيرة ١ . د . حسن البندارى

الجزء السادس

● صراع مع الطبيعة

١ . د . محمود الربيعى او صراع مع الفن

● المعاصر المهمل في حركة التجديد الشعرى ١ . د . عبد الحكيم حسان

● استدعاء الشخصيات التراثية الهندية

١ . د . محمد السعيد جمال الدين في منظومة جاويد نابه

● التحليل النصى للقضية :

١ . د . محمد حماسة عبد اللطيف نموذج من الشعر القديم

● الفلسفة الإسلامية

١ . د . د . حابد طاهر في العصر الحديث

● الوظائف اللغوية للزوائد

١ . د . محمد صلاح الدين بكر في النحو العربى

● قضية طویل القرآن

١ . د . محمود سلامة بين الغزالي ومعاصريه

● حديث عيسى بن هشام

١ . د . عصام بهى

● العلمانية والمنظور الإيماني

١ . د . عبد الرزاق قسوم

● تكوين النص الشعري

١ . د . حسن البندارى عند حازم القرطاجنى

فهرس الجزء السابع

الصفحة	اعداد الداعية المفتى
• • • • •	ا . د . حسن الشافعى
• • • • •	التمهيد الإسلامى فى التنمية
٢٢ • • • • •	ا . د . يوسف ابراهيم
• • • • •	احياء الفلسفة الإسلامية بين
٦٥ • • • • •	مصطفى عبد الرازق ومحمد اقبال
• • • • •	ا . د . حابى طاهر
• • • • •	العلاقات الإسلامية البيزنطية
٨١ • • • • •	ا . د . عليا الجنزورى
• • • • •	حركات التجديد الدينية ودورها
١٠٢ • • • • •	فى نشر الحضارة الإسلامية فى غرب افريقيا
• • • • •	د . عبد الله عبد الرازق
• • • • •	الإنتاج الفكرى وحق المؤلف
١٢١ • • • • •	ا . د . شمعان خليفة
• • • • •	محاولات التيسير فى النحو العربى
١٢٥ • • • • •	ا . د . صلاح روائى
• • • • •	التثائية فى الفكر البلاغى
١٥٩ • • • • •	ا . د . محمد عبد المطلب
• • • • •	نظرية الأخذ الفنى عند حازم القرطاجنى
١٧٧ • • • • •	د . حسن البندارى
١٩٥ • • • • •	قائمة الأبحاث التى صدرت فى الأجزاء السابقة

رقم الايداع بدار الكتب المصرية
١٩٨٨/٥٢٩٠

مطابع الفتح الاسلامي
أرض اللواء - بالمهندسين
ت ٣٤٤٨٨٠٥